PHILOSOPHISCHE
HANDBIBLIOTHEK

*

BAND IX

*

JOHANN PETER STEFFES

RELIGIONS-
PHILOSOPHIE



Philosophische Handbibliothek

Band IX



PHILOSOPHISCHE HANDBIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Clemens Baeumker
Ludwig Baur
Max Ettlinger

unter Mitarbeit von

Matthias Baumgartner / Adolf Dyroff
Godehard Jos. Ebers / Josef Ant. Endres / Martin Grabmann
Bernhard Jansen / Johannes Lindworsky / Hans Meyer
Franz Sawicki / Josef Schwertschlager
Johann Peter Steffes / Bruno Switalski
Michael Wittmann



1925

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet K.-G. München
Verlagsabteilung
Kempten

Religionsphilosophie

von

Johann Peter Steffes

Band IX
der Philosophischen
Handbibliothek



1 9 2 5

Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet K.-G. München
Verlagsabteilung
Kempten

Made in Germany

*

Buchdruckerei des Verlags Josef Kösel & Friedrich Pustet, Kommandit-Ges.
Zweigniederlassung Kaufbeuren

VORWORT

Die rein *philosophische* Betrachtung der Religion um ihrer selbst willen, d. h. ohne apologetische Zwecksetzung, war als besondere Disziplin innerhalb der katholisch eingestellten Religionswissenschaft und Philosophie bislang nicht in Übung. Die hinsichtlich des Wesens und der Berechtigung der Religion aufgeworfenen Fragen wurden im Anschluß an die Metaphysik in der sogen. Theodizee oder in der Fundamentaltheologie apologetisch abgehandelt.

In diesem Punkte ist eine Wendung im Anzuge. Schon liegen, abgesehen von vielen Einzeluntersuchungen, drei systematische religionsphilosophische Versuche vor, die entweder den katholischen Standpunkt vertreten oder sich ihm erheblich nähern: von G. Wunderle (Grundzüge der Religionsphilosophie, Paderborn 1918, 2. A. 1924), M. Scheler (Vom Ewigen im Menschen; I. Bd.: Religiöse Erneuerung, Leipzig 1921, 2. A. 1923) und O. Gründler (Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage, München 1922). Während Wunderle noch in engerem Anschluß an die rationale Apologetik sein Hauptaugenmerk wesentlich dem Problemkomplex zuwendet, der den Gegenstand der demonstratio religiosa in der Theologie bis dahin ausmachte, gehen Scheler und Gründler methodisch und thematisch anders vor. Beide bedienen sich der Phänomenologie und wollen mit deren Hilfe den religiösen Akt in seiner Sonderexistenz samt seinen wesentlichen Voraussetzungen und Konsequenzen herausarbeiten und begründen.

Vorliegende Religionsphilosophie hat ihre besonderen Zwecke und Ziele und darum auch ihre besondere Form der Darbietung. Die Sammlung, in deren Rahmen sie veröffentlicht wird, war für Auswahl und Gestaltung des Stoffes von entscheidender Bedeutung. Die Schrift geht nicht mit lediglich theoretischem Forschungsinteresse den auf dem religionsphilosophischen Gebiete zu erörternden Problemen nach,

sondern verfolgt die Absicht, ein Lehr- und Lernbuch zu sein, das über die grundlegenden allgemeinen Fragen und Antworten eine erste, dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechende Orientierung bringen möchte. Sie will in die Werkstätte und Arbeitsmethoden der Religionsphilosophie einführen, will dann weiterhin die religiöse Funktion untersuchen, in sich und in ihren wichtigsten Ausstrahlungen, zugleich aber auch ihre rationale Rechtfertigung allseitig in Angriff nehmen.

Dabei ist sie ernstlich bestrebt, gewisse Einseitigkeiten in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Literatur zu vermeiden und vielmehr Altes und Neues synthetisch miteinander zu verbinden. Sie hütet sich vor einem Rationalismus, der mit seinem dürren Begriffsschema die emotionalen und geheimnisvollen Momente der Religion verletzt und ihr Leben ertötet. Zugleich aber weiß sie sich verpflichtet, im Interesse der religiösen Wahrheitsfrage eine streng logische Fundierung der Religion anzustreben.

Die ihm gezogenen engen Raumgrenzen legten dem Verfasser große Selbstbeschränkung auf. Er mußte, um das Buch nicht allzusehr anschwellen zu lassen, auf manche Ausführungen verzichten. Eine bereits niedergeschriebene Skizze der Geschichte des religionsphilosophischen Denkens von den Anfängen der Philosophie an, deren Darstellung immer noch fehlt, stellte er zurück. In allen Teilen durfte nur das Wesentliche kurz herausgearbeitet werden. Verfasser hofft, daß das Buch dadurch doch nicht an Verständlichkeit verloren hat, wenngleich es größere Anforderungen an die geistige Mitarbeit des Lesers erhebt. Wissenschaftliche Bücher dienen ja auch nicht in erster Linie ästhetisch-literarischer Behaglichkeit und leichtem Genusse, sondern einem ernsteren Zwecke: der Aufhellung des Geistes. Mehr aber noch hofft der Verfasser, daß die kurze Fassung nirgendwo zur Beeinträchtigung einer logisch richtigen und objektiv sachlichen Darstellung geworden ist.

Die nach den technischen Grundsätzen der Sammlung am Ende der einzelnen Abschnitte angeführte einschlägige Literatur wurde nicht unter dem Gesichtspunkte quantitativer

Vollständigkeit zusammengestellt, doch ging das Bestreben des Autors dahin, nichts Bedeutendes und Charakteristisches zu übersehen.

Die Mühe, die beiden Register am Schlusse des Buches herzustellen, nahmen in freundlicher Weise meine Schüler, die hochw. Herren Corn. van Oosterhout und B. van Welie, auf sich. Es sei ihnen hiermit auch vor der Öffentlichkeit in gebührender Weise gedankt.

Da wir in Hinsicht einer solchen Religionsphilosophie noch ohne literarische Tradition sind, so ist nachstehende Schrift als ein Erstlingsversuch zu würdigen. Höhere Ansprüche liegen ihr fern. Aber sie möchte, daß ihre Leser einen Blick gewännen für die Bedeutung und Größe der hier sich ergebenden Probleme und mit der Achtung vor der bereits geleisteten Arbeit die Liebe zu eigener Mitarbeit verbänden.

Nymegen, am Feste Johannes des Täufers 1924.

Der Verfasser.

Berichtigung

Es muß heißen:

S. 1 in den Überschriften a. statt A. und α... β... statt a... b...
S. 9 Z. 6 von oben Weltanschauung statt Weltbetrachtung.
S. 9 in der Überschrift b. statt B.
S. 52 Z. 9 von oben in der Literatur De Mensch statt Der Mensch.
S. 54 und 66 in der Literatur Chantepie statt Chantépie.
S. 169 Z. 20 und 21 von oben es statt er.
S. 181 in der Überschrift d) Grundsätzliche Bewertung etc. statt c*
S. 234 Z. 14 von unten Apostat statt Apostel.

INHALTSVERZEICHNIS

I. Einleitende Grundlegung

1. Gründe für die Entstehung einer besonderen Religionsphilosophie

A. Materiale Gründe: Die veränderte Stellung der Religion in der modernen Geisteswelt

Zur Würde eines philosophischen Problems erhebt sich ein Objekt, sobald es in seinem Sein und Wert als fragwürdig erscheint; und dies um so intensiver, je unbezweifelter bis dahin seine Bedeutung und sein Existenzrecht galt. Für die Religion traf dies im Bereiche der modernen Geisteswelt, wie sie sich seit den Tagen der Renaissance aus dem Schoße des Mittelalters erhob, in einem Grade zu, der sich entsprechend dem unaufhaltsamen Fortschritt der Erkenntnisse und materiellen Errungenschaften fortwährend steigerte und zuspitzte.

a) Theoretische Gesichtspunkte

Das Mittelalter hatte der christlichen Religion ein bewundernswertes, tiefes und umfassendes Nachdenken gewidmet, sowohl zum Zwecke ihrer Verteidigung, wie auch zur Hebung ihres positiven Gehaltes. Aber die Religion selbst stand mehr oder minder jenseits aller Anzweifelung und Fragestellung. Dies nun mußte in demselben Augenblicke sich völlig ändern, als die Tragstützen, auf denen die transzendente religiöse Welt bis dahin philosophisch aufruhte, im Verlauf der Neuzeit als unterminiert erschienen.

Zwei Säulen trugen ehedem — erkenntnistheoretisch gesehen — den Tempel der Religion: *Natur* und *Geschichte*. Erstere hatte den Beweis fürs Dasein Gottes geliefert, letztere — durch Wunder und Weissagungen — die Tatsache der göttlichen Offenbarung und die Absolutheit der christlichen Religion sichergestellt. Diese Gedankenreihen aber, die alles irdische Geschehen auf eine außerweltliche

Wirkkraft zurückführten, wurden von zwei Betrachtungsweisen durchbrochen, welche umgekehrt den letzten Grund und Sinn in der Welt selbst zu suchen sich bemühten, indem sie alles durch immanente Kräfte und Entwicklungen glaubten erklären zu können.

1. Grundsätzliche Wendung zur Immanenz und Diesseitigkeit

Kopernikus hatte in seinem neuen Weltbild die geozentrische Anschauung durch die heliozentrische abgelöst und dadurch den beengten, erdgebundenen Blick in endlose Fernen gelenkt. Die Welt selbst erschien nun bald im Gegensatz zur Bibel als eine unendliche Einheit, die einen besonderen Raum für eine göttliche Existenz nicht mehr beließ. Dazu trat auf Grund der Renaissance eine Erneuerung der antiken Religions- und Weltempfindung, die den Kosmos belebte und vergöttlichte. So folgte allmählich der kirchlichen Jenseitsorientierung eine mehr oder minder konsequent durchgeführte Diesseitsstimmung.

Sie bietet sich theoretisch gleich in zweifacher Form dar: als mathematisch-mechanische Weltbetrachtung, die in den einmal vorhandenen unteleologischen Gesetzen die selbstgenugsame Ursache alles Erdgeschehens sieht, dabei freilich zunächst noch einen überweltlichen Schöpfer als matte, bedeutungslose Größe bestehen läßt. Dann als organisch-harmonische Weltauffassung, zuerst in der Philosophie des Giordano Bruno. Beide Denkweisen wurden formal und material sehr einflußreich für die Gestaltung der Neuzeit überhaupt. Erstere war in Hinsicht der Erkenntnistheorie und Methode empirisch-rationalistisch; ihre Endkonsequenzen waren der Materialismus und der metaphysische Skeptizismus. Letztere war konstruktiv und intuitionistisch eingestellt; sie gelangte in der Folge ihrer Gedanken schließlich dazu, die Welt pantheistisch als die wandelnde Inkarnation der Gottheit, als die Stätte ihrer Vollendung und Vervollkommnung zu betrachten.

Ihren kritisch-philosophischen Ausdruck sowie gleichzeitig eine erste vereinende Synthese fanden diese beiden Anschauungsweisen in der *kantischen Philosophie*. Indem Kant alles wissenschaftliche philosophische Erkennen formal aus dem Geiste herleitete und auf das mathematisch-mechanischen Gesetzen unterworfene empirische Gebiet einengte, leugnete er mit einer noch heute die Geister weithin bannenden Autorität die Möglichkeit irgendwelcher metaphysischen Gottesbeweise, und damit überhaupt eine wissenschaftlich auf Gewißheit aufruhende Gotteserkenntnis. So glaubte er zwar, den humeschen Skeptizismus, zu dem sich der empiristische Rationalismus bereits ausgewachsen hatte, sowie jeden Materialismus überhaupt zerstört zu haben; aber hinsichtlich der Religion war doch für die Folgezeit der Zweifel in einer Form wachgerufen, den zu beschwören die Philosophie einstweilen nicht mehr die Kraft haben sollte. Zwar versuchte Kant die also philosophisch entwurzelte Religion wieder zu rehabilitieren, indem er im Anschluß an die organische intuitive Welteinstellung in seiner Kritik der praktischen Vernunft forderte, die Welt von innen heraus zu versittlichen, d. h. die Vernünftigkeit der Welt als ihren höheren Zweck und Sinn einzuprägen, wobei das Gottesbewußtsein als formale Autorität und Garantie der Ethik erschien. Was hier an Religion noch übrig blieb, war ein rationalistisch verdünnter Schemen, Mittel zum Zweck, praktisches Postulat.

Da aber die Sittlichkeit selbst bei Kant nichts ist als verwirklichte Menschenvernunft, so hatte er mit seiner Gedankenführung für das geistige Leben eine Achsendrehung vollzogen von noch größerem Ausmaße als Kopernikus im physischen Weltbilde: diese hatte das Weltzentrum von unserm Planeten in den Weltraum verlegt, jene hatte dafür das geistige Zentrum alles Lebens in die Innerlichkeit des Menschen zurückgezogen.

Es versteht sich von selbst, daß durch solche Wendung zur *Immanenz* grundlegende Wandlungen auch im religiösen Bewußtsein vor sich gehen mußten.

2. Umbiegung des dogmatischen Christentums zur Immanenz im Protestantismus

Nicht unberührt von den immanentistischen Zeitströmungen, suchte Luther seiner Seelennot dadurch ein Ende zu machen, daß er mit den objektiven Bindungen des Dogmas und der Kirche brach und die ganze Religion in den persönlichen Glauben des einzelnen verlegte. War ihm der Glaube noch wesentlich Gnade, Gottbestimmtheit, so war doch mit seiner Anschauung eine ungeheure Wendung auf dem Gebiete des Christentums vollzogen. Es war der Weg nicht mehr weit bis zur völligen Auflösung der Religion in eine innerweltliche, ja innermenschliche, seelische Angelegenheit. Es ist darum nicht zu leugnen, daß im weiteren Verfolg dieser Gedanken die Religion in vielen Kreisen immer fragwürdiger und problematischer wurde. Jedenfalls blieb zu ihrer prinzipiellen Erfassung und wissenschaftlichen Behandlung nur noch die Psychologie und Philosophie übrig. Und es ist durchaus begreiflich, daß die protestantische Theologie zeitweilig Gefahr lief, sich ganz in Religionspsychologie und -philosophie aufzulösen. So hat die Reformation in ihren Ausstrahlungen viel dazu beigetragen, die Stellung der Religion im Geistesleben zu verändern und sie einer rein philosophischen Betrachtung zu erschließen. Tiefer ging aber noch die Wirkung der Entwicklungstheorien.

3. Konsequente Durchführung der Immanenz im Entwicklungsgedanken

Die Diesseitsorientierung wurde wesentlich verstärkt durch die Perspektive der Entwicklung, welche sich mit den Immanenzgedanken verband und ihnen erst Durchschlagskraft verlieh. Diese schien von sich aus alle Rätsel zu lösen, um derentwillen ehedem die Existenz eines Gottes gefordert wurde, und die so die Möglichkeit einer erkenntnistheoretisch begründeten Religion schufen. Material durchläuft sie drei Stufen, indem sie nacheinander die Welt, das Leben, den Geist in fließende Prozesse auflöste; formal weist sie eine zweifache Gestaltung auf, eine idealistisch-organische und

eine mechanisch-naturalistische. In ersterer Hinsicht wurde zunächst durch Kant-Laplace der bis dahin als Schöpfung Gottes hingenommene Kosmos aufgelöst in ein ständiges Werden aus Urnebeln auf Grund zeitlich wie räumlich ungeheuer weit ausgedehnter Entwicklungen. Durch Darwin lernte man gleicherweise alles Lebendige als ein Produkt ständigen Werdens verstehen, zunächst der leiblichen Existenz nach, dann aber in Fortsetzung lockescher und humescher Psychologie auch der Seele und dem Geiste nach. Endlich ergriff unter Hegels und Spencers Händen der Entwicklungsgedanke alle Kulturgebiete und Provinzen des Geistes, um selbst die Höchstleistungen geistiger Schöpferkraft als Entwicklungen aus kleinsten Anfängen zu deuten.

Diese Auffassung hatte einmal, wie schon betont, einen naturalistischen Exponenten und fußte auf der Voraussetzung einer rein mechanischen teleologielosen Weiterbildung letzter kleiner Weltgegebenheiten zu großen heterogenen Resultaten und Wirkungen, deren Stadien die Geschichte später nachzeichnet. Dann aber ging neben ihr eine andere Form der evolutionistischen Betrachtung her, eine idealistische, die aus geistigen Anlagen auf Grund innerer gesetzmäßiger Nötigung die großen Entstehungen zu begreifen sucht, und zwar an der Hand der in den Keimen selbst vorgezeichneten Entfaltungsgesetze. Für die erste Denkweise sind die Namen Kant, Laplace, Lamarck, Darwin und vor allem H. Spencer typisch, für letztere Lessing, Herder, Hegel. Einen Ausgleich und eine Überbauung beider Methoden versuchte E. v. Hartmann in seinem kosmisch-historischen System.

Das Ergebnis dieser großen geistigen Wandlungen in der Sehweise war: restlose Immanenz, Diesseitigkeit der Weltanschauung, welche für die Natur wie für die Geschichte entweder eine rein mechanische oder eine teleologische innerweltliche Entwicklung forderte. Die Konsequenzen und Nachwirkungen für die Religion und Religionswissenschaft schienen katastrophal zu werden. Persönlichkeit und Bewußtheit Gottes sowie überhaupt seine weltjenseitige Exi-

stenz sahen sich in das Gebiet mythologischer Vorstellungen verwiesen. Die alles beherrschenden Naturgesetze schlossen Wunder und Weissagungen, die bis dahin wohl stärksten Beweisgründe für eine göttliche Selbstbezeugung, aus. Der ständige Fluß ewig wechselnder und sich erneuernder Lebensformen relativierte alle Werte und machte den Begriff einer absoluten Religion, wie das Christentum ihn für sich in Anspruch nahm, illusorisch.

4. Bestärkung des Immanenzgedankens auf dem Gebiete der Ethnologie und Religionsgeschichte

Vertieft wurde dieser Eindruck noch besonders durch den erweiterten ethnologischen und religionsgeschichtlichen Horizont. Die sich mehr und mehr verbreiternde Forschung ließ neue Naturvölker in den Gesichtskreis treten; untergegangene Kulturen erstanden durch Ausgrabungen wieder zu neuem Leben. An der Hand der vergleichenden Sprachstudien und aller Hilfsmittel der Völkerkunde suchte man von hier aus bis zum Verständnis des vorgeschichtlichen Menschen, ja bis zur Quelle der Menschheit selbst vorzudringen. Die so gefundenen Kulturen und Religionen wurden nun untereinander und mit den höheren verglichen, letztere wiederum durch literarische, dogmen- und religionsgeschichtliche sowie religionsphilosophische Untersuchungen nivelliert und generalisiert. Das Ergebnis war auch hier dies, daß das Christentum nicht mehr in isolierter, einsamer Größe gesehen wurde, sondern als ein Entwicklungsprodukt mehr oder minder gleicher Art neben andere Religionen gestellt wurde.

Für die christliche Religion war damit die hamletsche Alternative gestellt: Sein oder Nichtsein. Ja sie war für die Religion überhaupt gestellt. Denn wenn auch nicht alle Entwicklungstheoretiker, welche etwa mit den Sprachforschern die Religion vom Naturmythos oder mit den Ethnologen vom Fetischismus, Animismus, Totemismus oder vom Zauberkult aus ihren Anfang nehmen lassen, damit zugleich der

Religion das Daseinsrecht verweigern, so liegen beide Standpunkte tatsächlich nicht so weit auseinander.

5. Die völlige Zersetzung der Religion überhaupt

Die Illusionierung der Religion geschieht indes vollständig im Positivismus eines Auguste Comte und im Naturalismus Feuerbachs, deren Schatten bis zu Nietzsche, Haeckel, Jodl und etwa auch bis zur psychanalytischen Schule Freuds sowie zu allen rein physiologischen und sozialistischen Erklärungsversuchen reichen. Hier zieht man aus der veränderten Geisteslage die radikalsten Konsequenzen: wirklich ist nur die Natur mit ihren Gesetzen; die Religion nichts anderes als irreale Vorspiegelung, Falschdeutung der Natur, Mythologie, Erkrankung.

Damit sind nun innerhalb der Neuzeit zwei extreme Stellungnahmen zur Religion zutage getreten: die Verweisung der Religion ins Gebiet der Illusionen und in schärfstem Kontrast dazu die Auffassung, die Religion bestehe in der natürlichen pantheistischen Vereinigung von Welt und Gott, eine Meinung, die allerwegs den Hintergrund der idealistischen Systeme, besonders derer mit evolutionistischem Charakter, bildete. Damit sind die beiden äußersten Pole angegeben, zwischen denen die religiöse Bewertung hin und her schwankt: Illusion einerseits, natürliche Vollendung andrerseits, hier Skeptizismus und Agnostizismus, dort unmittelbare, intuitive Gottesschau. Und innerhalb dieser Spannung gibt es noch eine ganze Reihe möglicher Zwischenstufen. Sie alle sehen wir im Rahmen der modernen Welt irgendwie verwirklicht. Die Religion erscheint in mannigfach schillernder gegensätzlicher Bewegung und proteusartiger Umformung. Ihre umstrittene Prädizierung verlangt eine philosophische Klarstellung ihres Wesens und Rechtes.

b) Praktische Gesichtspunkte

Erschwerend für die Lage der Religion trat zu den Gründen des theoretischen Auflösungsprozesses

die infolge des industriellen Aufschwunges sich immer mehr realistisch orientierende Zeitstimmung, die sich in der gesamten Lebenshaltung ihren Ausdruck schuf. Es bildete sich eine praktische Weltanschauung heraus, die im tiefsten Grund unphilosophisch, nur der konkreten Wirklichkeit zugewandt war. Ihr Interesse erschöpfte sich im Materiellen, in Industrie, Technik, Erwerb und Genuß. Der Blick für die höheren Werte des Geistes trübte sich und ließ die idealen Welten mehr und mehr im schemenhaften Nebel der Unwirklichkeit verschwinden. Die greifbare Umwelt konzentrierte auf sich die ganze Liebe und wurde unvermerkt zum Absoluten in der Wertschätzung dieses Geschlechts. Die ungeheure Kraft, die es im Aufbau der materiellen Kultur betätigte, die gewaltigen Erfolge in allen Bereichen der Natur, die es die Herrschermacht seines Geistes in hohem Triumphgefühl auskosten ließen, legten seinem Denken das stolze Titanenwort Goethes nahe: „Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz!“ Als wirklich galt nur noch das in Raum und Zeit sichtbar Wirkende, alles andere verfiel der Unwirklichkeit.

So erwuchsen auch aus dem allgemeinen Lebensgefühl Bedingungen, welche die Frage nach Wert und Wesen der Religion als dringendes Problem empfinden ließen.

Literatur

O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, Berlin 1883. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit den Reformatoren, 2 Bde., Braunschweig 1888. M. Glossner, Die moderne Philosophie (Frankf. zeitgem. Brosch., neue Folge, Bd. X, Heft 8) Frankfurt 1899. E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 2 Bde., Leipzig 1899—1900. C. Joel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Jena 1906. M. Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus, Bd. I und II, München 1909—1912. E. Troeltsch, Gesammelte Aufsätze, Bd. II, Tübingen 1913. R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 7. A., Leipzig 1913. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 12. A., Leipzig 1918. H. Straubinger, Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz, Freiburg 1919. P. Kalweit, Einführung in die Religionsphilosophie (Aus Natur und

Geisteswelt, Bd. 225), Leipzig und Berlin 1921. J. P. Steffes, E. v. Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten auf der Grundlage seiner induktiven Metaphysik, Mergentheim 1921. Ders., Zur Genesis des modernen Geistes, Akadem. Bonifatiuskorrespondenz, Nr. 2—4, Jahrg. 36, Paderborn 1921. Ders., Repräsentanten religiöser und profaner Weltbetrachtung, Mergentheim 1921. Ders., Erkenntnistheoretische Methoden der modernen Religionsphilosophie, Pastor bonus, Jahrg. 1921/22 (S. 132 ff.). E. Przywara, Religionsbegründung. Max Scheler — I. H. Newman, Freiburg 1923. J. Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, 2. A., Freiburg 1924.

B. Formale Gründe

Erkenntnistheoretische Fundierung und Spezialisierung der Wissenschaften in der Neuzeit

Die Neuzeit hatte zunächst mit der souveränen Autonomie ein völliges Vertrauen zur menschlichen Vernunft erzeugt. Diese bot jedoch alsbald eine Reihe verschiedenartigster sich gegenseitig widersprechender Weltaspekte dar: den englischen Empirismus, den französischen Sensualismus, den aufklärerischen und konstruktiven Rationalismus in Deutschland. In England kam Hume an der Hand eines übersteigerten Empirismus zum völligen Skeptizismus, der auch in Deutschland fruchtbarsten Boden fand infolge des Mißtrauens, das die einander widersprechenden Systeme allmählich gegen die Vernunft erzeugten.

Um den damit drohenden Zusammenbruch der geistigen Welt hintan zu halten, bemühte sich Kant, die Leistungsmöglichkeiten und Grenzen der Vernunft nach allen Seiten hin genau zu umschreiben und so den Aufbau der Kultur auf sicherem Grund zu ermöglichen. Für die drei großen Gebiete des Lebens: für das Naturerkennen, für die Ethik und die Ästhetik oder Teleologie nimmt er je ein Apriori, d. h. eine besondere ursprüngliche Befähigung unserer Vernunft an. Und damit beginnt der Versuch, für alle spezifischen Kulturgebilde innerhalb der Vernunft einen besonderen Bereich, Entstehungsgrund und Normcharakter aufzuzeigen, ein Unternehmen, das besonders in der kantisch-idealistischen Philosophie eifrige Pflege fand. Es muß sich aber auch irgend-

wie auf dem Boden des kritischen Realismus wiederholen; denn auch hier erhebt sich die Frage mit Notwendigkeit, warum man die Welt bald praktisch-ökonomisch, bald naturwissenschaftlich, bald historisch, bald ethisch-religiös zu betrachten imstande ist. Die Folge dieser Fragestellung ist eine Besinnung auf das Wesen, die Grenzen und Kompetenzen der einzelnen Wissenschaften, eine Klärung ihres Charakters und ihrer Leistungsmöglichkeiten und im Zusammenhang damit eine Scheidung und Herausarbeitung einer Reihe neuer selbständiger Wissenschaften, die bis dahin nur als Teilgebiete anderer berücksichtigt wurden.

Im selben Sinne brachte sich der naturwissenschaftliche Geist der Zeit zur Geltung. Die Triumphe der exakten Empirie veranlaßten auch die Geisteswissenschaften, wenn nicht die naturwissenschaftlichen Methoden selbst, so doch den Willen zur Exaktheit sich anzueignen und so auf eine möglichst scharfe Analyse und Begriffsbestimmung zu dringen.

Weiterhin wirkte nach der gleichen Seite hin die immer mehr sich häufende Menge des wissenschaftlichen Stoffes, der von sich aus eine Besonderung und Arbeitsteilung verlangte.

So führte die Lage der Zeit von verschiedenen Seiten her zu einer Zerlegung der Wissenschaften, und gerade dieses Moment der Spezialisierung drückte dem modernen Geiste ein charakterisierendes Gepräge auf. Es entstand das ihm eigentümliche Virtuosentum der Detailforschung, das unschätzbare Erkenntnisse zutage förderte, die wissenschaftliche Betrachtung aber zum großen Schaden der Kultur immer mehr von den universalen Zusammenhängen in Welt und Leben abzog. Dadurch verlor sich der lebendige Sinn für die Religion, die nun zum Objekte einer Spezialforschung gemacht, allzuleicht um ihren kosmischen-überkosmischen Charakter gebracht wurde und unter den Händen des Gelehrten verblutete.

Alle diese Gesichtspunkte bedingten gleicherweise das Entstehen einer eigenen Religionsphilosophie, wenn auch

nicht alle einer gesunden Lösung der hier schwebenden Fragen günstig waren.

Literatur

E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, Tübingen 1904. Ders., Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1905. Ders., Gesammelte Schriften, Bd. II, Tübingen 1913 (bes. S. 673 ff., 754 ff.).

2. Verhältnis der Religionsphilosophie zu den verwandten theologischen Disziplinen

Gegen die drei spekulativen Disziplinen der Theologie: philosophische Propädeutik, Apologetik und Dogmatik, ist die Religionsphilosophie sorgsam abzugrenzen. Sie ist mit keinem der genannten Fächer identisch; denn sie hat ein eigenes Objekt und einen eigenen Gesichtspunkt der Betrachtung. Ihr Gegenstand ist die Religion überhaupt, zunächst nicht diese oder jene Form derselben. Und sie will nichts anderes als dies: das Phänomen der Religion philosophisch durchdenken und untersuchen auf Wesen und Wert, Ursprung und Wahrheit, sowie ihre Stellung im Ganzen des menschlichen Geistes- und Kulturlebens fixieren. Mit dem Gottesproblem befaßt sie sich lediglich im Rahmen der Religion überhaupt. Sie ist ebensowenig ein theologisches Monopol wie die Religion selbst. Der reinen Erkenntnis dient sie und hat darüber hinaus weder Zwecke noch Verantwortungen.

Die philosophisch-theologische Propädeutik aber schafft das philosophische Rüstzeug für die christlich-katholische Theologie und endet mit einer natürlichen Gotteslehre und Theologie. Die Apologetik will das alleinige Recht irgendeiner bestimmten Religion, und zwar in Form einer organisierten Konfession, erweisen. Die Dogmatik endlich erhebt das Glaubens- oder Offenbarungsmaterial aus seinen Quellen, verarbeitet es nach wissenschaftlichen Grundsätzen und bringt es in ein System. Während Propädeutik und Apologetik eine völlig andere Einstellung aufweisen als die Religionsphilosophie, kommt die Dogmatik dieser wohl noch am nächsten, insofern auch sie wesentlich eine philosophische

Selbstbesinnung darstellt oder darstellen soll. Indes liegen hier trotzdem recht tiefgreifende Unterschiede vor. Die Dogmatik geht aus von der Tatsache einer übernatürlichen Offenbarung und gewinnt von hier die materiale und formale Bedingung ihrer wissenschaftlichen Entfaltung, während die Religionsphilosophie ausgeht von der Religion, insofern diese ein Bestandteil des menschlichen Geistes und seiner Geschichte ist, und sie einem philosophischen Nachdenken unterwirft, das bestimmt ist durch die Eigenart der Religion und die Normen philosophischer Forschung.

3. Sinn und Möglichkeit einer Religionsphilosophie im allgemeinen

Die Geschichte des menschlichen Denkens zeigt uns eine bunte Mannigfaltigkeit der religionsphilosophischen Fragestellung und Antwort. Diese ergab sich letzten Endes aus der verschiedenartigen Verbindung von Religion und Philosophie, die ihrerseits wiederum ihren Grund in der jeweils besonderen Auffassung von Religion bzw. Philosophie hat. Im Grunde lassen sich mit Scheler drei charakteristische Typen der Zuordnung von Religion und Philosophie unterscheiden:

a) Es kann die Philosophie die Religion völlig überwuchern und sich gänzlich einverleiben, oder umgekehrt die Religion die Philosophie sich restlos unterwerfen; wir haben dann ein identifizierendes, monistisches Denken vor uns. Ersteres war außer in den orientalischen Religionen, von denen noch die Rede sein wird, im Abendland besonders der Fall im Gnostizismus, Neuplatonismus und dessen Nachwirkungen im Mittelalter und in der Neuzeit, vor allem im deutschen Idealismus und in verwandten Gedankenbildungen der Gegenwart (cfr. z. B. auch Joel, Bergson u. a., bei denen wenigstens der jeweilige Inhalt der Religion letztlich in Philosophie übergeht). Überall ist hier die Religion als Glaube oder bildhafte Vorstellung das Geringere, Tieferstehende, die Metaphysik der Massen, und von einer schauenden, bildlosen, ganz vergeistigten Hal-

tung der Philosophie überboten. Eine besondere Sphäre des Religiösen gibt es dabei eigentlich überhaupt nicht mehr, zum mindesten keine substanziöse, da alles Glauben natürlicherweise in Schauen und Wissen übergehen soll. Die Religion ist ihrem Inhalte nach werdende Philosophie, Vorstufe vor deren Vollendung. In etwa ließen sich auch die Theosophie und der Ontologismus nach seiner vulgären Auffassung hierher rechnen.

In gewissem Sinne kann man freilich ebenfalls sagen, daß hier die Philosophie in Religion verwandelt werde, weil die Philosophie dabei zugleich meist eine Hauptfunktion der Religion mit übernimmt und Heilslehre wird. Das ist um so weniger verwunderlich, als diese philosophischen Systeme Strukturähnlichkeit aufweisen mit den positiven Religionen und ihren Weltanschauungen, aus denen ihre Schöpfer geschichtlich teilweise hervorgingen. Daß trotzdem die Religion in ihrem tiefsten Wesen zerstört ist, werden wir später sehen.

Ausgesprochen deutlich ist die Überwucherung des religiösen Prinzips und die Zurückdrängung des philosophischen Momentes im Traditionalismus. Da ihm zufolge alles, mitsamt der Sprache, aus Offenbarung fließt, bleibt kein Raum mehr für eine selbstgenugsame philosophische Betätigung. Was an philosophisch-reflektorischem Begriffsmaterial hier Verwendung findet, soll lediglich der immanenten Selbsterfassung und Klärung der Offenbarung entstammen und nicht Produkt einer selbständigen Philosophie und Gegenstandsdeutung sein. Bis zu einem gewissen Grade vertreten diese Anschauung auch jene Theologen, die sich zwecks theologischer Klärung zwar aristotelischer oder platonischer Philosophie bedienen, ohne ihr jedoch einen eigenen freien Betätigungsraum zu belassen. Diese Gefahr liegt bei jeder Verwendung philosophischer Hilfsmittel auf dem Gebiete der Religion nahe, da die absolute Geltung der religiösen Lehren leicht zu einer Verfestigung gewisser Anschauungen führt, die dem Wesen der Philosophie nicht mehr gemäß ist.

Kritik. Eine solche Verquickung und Vermischung von Religion und Philosophie verbietet sich indes grundsätzlich

durch folgende Erwägungen: Die Religion ist nicht wie die Philosophie eine bloße Denkfunktion oder ein Wissen, sondern sie ist eine neue Lebenswirklichkeit, eine Formung der menschlichen Totalität von einem überirdischen Kraftfelde aus. Sie fragt an sich letztlich nicht nach dem Sein und Grund der Welt als solchem, um des bloßen Wissens willen, wie die Philosophie dies tut, sondern nach dem höchsten Gute, dem Urquell des Heiles, der Erlösung. Wäre die Religion lediglich ein Denken, so bliebe sie das Vorrecht der geistigen Aristokraten. Bei denen aber herrscht sie oft viel weniger als bei den natürlichen, lebensnahen, unreflektierten Massen. Weil sie indes nicht wesentlich Denken und vielmehr Liebes- und Heilswille denn Forschungswille ist, so überläßt sie die wissenschaftliche Ergründung der Dinge der Philosophie, deren Leistungen und Funktionen sie nicht übernehmen, aber wohl auszunützen und für sich fruchtbar zu machen vermag. Der religiöse Mensch weist eine wesentlich anders geartete seelische Phänomenologie auf wie der Philosoph. Dieser ist intellektuell eingestellt und verfolgt theoretische Interessen, er sucht ein Weltverstehen, ein Begreifen der Dinge, wobei er zum Metaphysischen, Transzendenten nur so weit vordringt, als die Frage nach der Welt dies fordert. Jener verfolgt vorherrschend praktische Ziele, die seine *ganze* Seele erfüllen; dabei ist ihm das Diesseits bloß die Stufe zum Jenseits, nicht umgekehrt. Des Philosophen Intentionen tragen immanenten Charakter; sie haben Ausgangs- und Endpunkt im Innerweltlichen. Der Religiöse ist transzendent orientiert, er weiß sich bedingt und bestimmt von einer Welt des Jenseits.

Die Philosophie vermag nie die Leistungen der Religion zu übernehmen; sie betet nicht an und erlöst nicht. Ein bloßes Schauen und Erkennen ermöglicht noch nicht jene radikale Umgestaltung von Welt und Leben, die der Erlösungswille der Religion bezielt. Zwar wird auch vom katholischen Dogma aus die Vollendungsstufe des Menschen als *visio* Dei, als ein *Schauen* Gottes bezeichnet. Aber es wird damit nicht ein rein intellektueller, theoretischer Zustand bezeichnet. Vielmehr ist dabei an die aus der visio sich erst

ergebende fruitio Dei, die aktive und passive Gotterfülltheit des Menschen gedacht, so daß es sich um eine neue Seinsform handelt.

Indessen ist auch die Religion nicht imstande, die Philosophie zu ersetzen. Die begriffliche Selbstbesinnung, als welche der Traditionalismus die Philosophie bestimmen möchte, zeigt durchaus das Wesen einer selbstgenugsamen autonomen Dingerfassung. Sie erwächst nach dem Zeugnis unseres Bewußtseins dialektisch aus unserer empirischen Erfahrung und Weltberührung heraus und hat nur an ihr das notwendige Korrektiv. Keineswegs bietet sie sich spontan auf Grund einer uns mitgegebenen Tradition dar. Die Religion deutet zwar den Sinn von Welt und Leben, aber nicht deren physisches und metaphysisches Sein schlechthin. Wie die philosophische hat auch die religiöse Funktion ihre Verwurzelung in der geistigen Anlage des Menschen, aber sie bedeutet eine völlig andersartige Haltung und Gestaltung der Seele. Ohne Vergewaltigung und Verkümmerung, sei es der Philosophie oder sei es der Religion oder sei es der Seele in beiden und durch beide, läßt sich eine Identifizierung von Religion und Philosophie nicht vollziehen.

b) Dieser Ineinssetzung gegenüber wird andrerseits da und dort der Unterschied von Religion und Philosophie so intensiv empfunden, daß man jede Verbindung zwischen ihnen verwirft und beide völlig dualistisch einander gegenüberstellt. Solche Trennung kann einen doppelten Grund haben: einen philosophischen und einen religiösen.

Der naturalistische Positivismus eines Comte, Feuerbach, Strauß, Jodl, Haeckel u. a. leugnet überhaupt die Sinnhaftigkeit religiös-metaphysischer Fragen. Gegenstand des Wissens ist nur der empirische Umkreis der Dinge mit seiner Naturgesetzlichkeit. Alles, was darüber hinausgeht, gehört dem Reiche der Illusionen an und ist zu überwinden. Darum kann auch die Religion nie eigentliches Objekt der Philosophie sein, es sei denn in dem Sinne, daß die Philosophie sie zu zerstören habe.

Demgegenüber anerkennt der an Kant sich anschließende Agnostizismus zwar durchaus die Sinnhaftigkeit der

religiösen Frage, bestreitet indes eine Lösungsmöglichkeit auf rationalem Wege. Hier erstrebt man entweder eine eigene religiöse Erkenntnis- und Wertungstheorie jenseits aller Wissenschaft und begründet die Religion dadurch, daß man sie, der irrationalen Seele zuweisend, dennoch irgendwie im System der Vernunft verankern will. An Stelle der Metaphysik tritt die Transzendentalphilosophie sowie die Geschichtsphilosophie, welche die Stufen aufweist, in denen sich die Realisation der transzendentalen religiösen Uranlage vollzog. In dieser Richtung arbeiten viele moderne Philosophen und protestantische Theologen, wie z. B. Ritschl, Herrmann, Kaftan, Troeltsch, Otto u. a.

Oder aber man beschränkt positivistisch sein ganzes Interesse auf Erkenntnistheorie, Wissenschaftslehre und empirische Psychologie und überläßt eine etwaige Religion, ohne ihr jedwede Berechtigung abzusprechen, den unkontrollierbaren Kräften des Gefühles, Gemütes oder der Phantasie. Auch selbst da, wo sich solche Philosophie zur Kulturbetrachtung erhebt, verzichtet sie gern auf eine Auseinandersetzung mit der Religion, weil ihr die Kategorien zu solcher fehlen. (Mitunter auch reiht sie, wie z. B. der Marburger Neukantianismus, die Religion völlig dem Kulturprozeß ein und betrachtet sie wie diesen als ein reines Produkt des menschlichen Geistes. Sie macht damit die Religion zu einer philosophischen Funktion und gliedert sich dem vorhin besprochenen identifizierenden Typus unter.)

In allen diesen Fällen wird von seiten der Philosophie eine exklusiv scharfe Grenzsetzung gegenüber der Religion vollzogen.

Diesen philosophischen Bedenken gegen eine Religionsphilosophie treten religiöse zur Seite. Schon im Frühmittelalter hatte eine besonders mit Petrus Damiani (elftes Jahrhundert) anhebende fideistische Richtung eine Verbindung der Religion bzw. Theologie mit der Philosophie abgelehnt, weil es schmachvoll sei, daß die Theologen in der Sprache der Philosophen redeten. Diese feindliche Haltung gegen die Philosophie spitzte sich namentlich seit der Reformation zu. Luther selbst hatte in harten Worten den Ver-

stand für den Bereich der Religion diskreditiert. Und die seitdem im Protestantismus immer wieder gepflegte irrationale Gesinnung befestigte sich außerordentlich stark durch eine Kreuzung mit kantischen Gedanken. Innerhalb dieser Atmosphäre war man allzeit geneigt, die Philosophie von der heiligen Schwelle der Religion fortzuweisen, weil sie stets nur darauf sinne, alles zu rationalisieren, natürlich zu erklären und dadurch die Religion zu illusionieren. Man konnte sich dabei berufen auf Jodls Wort: Über die Religion könne nur reden, wer diese Krankheit überwunden habe. Vor allem aber wies und weist man hin auf die grundsätzlichen Grenzen der Philosophie. Letztere erstrebe ja doch nur Verstandeserkenntnis, Religion aber sei eine Bewegtheit der Seele, ein irrationales Erleben und Geschehen, das sich einer philosophischen Ergründung gänzlich entziehe. Die Philosophie wie die Wissenschaft suche das allgemein Gültige zu fassen. Die Religion erscheine indes in einer unbegrenzten persönlichen Differenzierung. Ja sie sei grundsätzlich eine persönliche Angelegenheit und werde bei Generalisierung und Typisierung leicht in ihrem inneren Wesen und Leben bedroht. Eine Verletzung und Zersetzung der Religion aber sei zugleich ein Ruin der Kultur, da mit ihr die Wurzeln der sittlichen Kräfte zu Tode getroffen würden. Diese vor allem in pietistischen Kreisen gepflegten Anschauungen fanden auch Anklang in den Reihen der Historiker. Selbst A. von Harnack war lange der Meinung, daß zur Lösung des religiösen Problems die Historie genüge, da zu dem Erbe der Reformatoren nur noch das soziale Moment hinzugetreten sei. Inzwischen hat auch er die Bedeutung der Religionsphilosophie anerkannt.

K r i t i k. Solche antiphilosophischen Bedenken, denen sicherlich viel Gewicht innewohnt, müssen dennoch auf ein bescheideneres Maß zurückgeführt werden. Die positivistische Philosophie engt die Wirklichkeit willkürlich ein. Ihr entschwindet das Wesentlichste, die Selbständigkeit des Geistes und seiner Werte, also die eigentliche Grundlage jeder Wirklichkeitserfahrung und Wissenschaft überhaupt. Die Philosophie hat sich ernstlich um die Wesenserforschung alles

dessen zu bemühen, was irgendwie Wirklichkeitscharakter trägt. Nun aber wird die Religion von allen ihren Anhängern als tiefste und höchste Wirklichkeit empfunden. Also ist sie jedenfalls ein sinnvolles Objekt einer jeden Universalphilosophie, die sich nicht selbstmörderisch um ihr wahres Wesen bringt.

Auch die agnostische Philosophie mit ihrem grundsätzlichen Verzicht auf jede rationale Metaphysik zieht durch ein unbegründetes Machtdiktat und zum Teil im Widerspruch mit sich selbst ihrer Kompetenz willkürliche Grenzen. Wenn die philosophische Forscherkraft stets gerade dort Halt machen muß, wo die letzten Fragen nach Wesen und Sinn von Welt und Leben beginnen, dann bringt sie sich selbst um ihre köstlichste Mission. Daß ihr Vermögen weiter reicht, wird sich später zeigen. Hier genüge die Konstatierung, daß der den kritischen Idealismus gegenwärtig immer mehr zurückdrängende Realismus auch wieder den Mut zu einer rationalen Metaphysik aufzubringen scheint. In der allmählichen Überwindung des radikalen Positivismus und Agnostizismus vollführt der menschlich-philosophische Sinn eine immanente Selbstkorrektur; denn der prinzipielle Verzicht auf Metaphysik bedeutet eine intellektuelle Ermattung, nicht Gesundheit und Selbstbehauptung. Es legt sich darum eine philosophisch-metaphysische Behandlung der Religion durchaus nahe, weil letztere sich als Lebenswirklichkeit darstellt.

Unter diesem Gesichtspunkte ist sie aber nicht nur ein Gegenstand der Metaphysik, sondern unbedingt auch der allgemeinen Kulturphilosophie. Denn wenn wir unter Kultur alle die Werte und Betätigungen verstehen, welche über Selbst- und Arterhaltung hinaus der Pflege und Veredelung des Geistes dienen, so ist die Religion ein überaus wichtiger Kulturfaktor. Kultur aber braucht nicht, wie das irrtümlich in den Kreisen idealistischer Entwicklungstheoretiker angenommen wird, restlos ein Schöpferprodukt des menschlichen Geistes zu sein. Sie ist dies auch grundsätzlich nicht; vielmehr bedarf es zur Kulturschöpfung der Darbietungen der objektiven Natur. Somit verlangt eine Religionsphilosophie auch nicht, daß der Menschengeist die Religion erzeuge. Die Philoso-

phie wird diese vorfinden so wie die sonstige objektive Welt und hat sie nur einer Betrachtung, nicht einer Konstruktion oder erstrebten Zersetzung zu unterziehen. Denn sie soll Objekte deuten, nicht schaffen und nicht zerstören.

Daraus ergibt sich auch, daß sie ihre Aufgabe nicht lediglich darin zu suchen hat, im Sinne einer Transzendentalphilosophie den Ort der Religion im System der Vernunft zu bezeichnen, sondern darüber hinaus eine Sinnerhebung und objektive Begründung oder Kritik der religiösen Objekte unternehmen muß. Daß ihr dabei besondere Schwierigkeiten erwachsen wegen der Eigenart des Objektes, beweist nichts gegen die Aufgabe und ihre Möglichkeit als solche; gibt es doch auch eine Philosophie der Geschichte, der Kunst, der Sittlichkeit, der Wirtschaft, des Lebens, der Liebe, der Reue usw., deren Gegenstände gleichfalls nur eigenen und keineswegs naturwissenschaftlichen, bzw. mathematischen Kategorien zugänglich sind. Die Methode hat sich dem Objekte anzupassen und darf nicht naturwissenschaftliche Betrachtungsweisen auf das geistige Gebiet übertragen wollen. Hier wird man oft nur mit Hilfe phänomenologisch einfühlender und analogisierender Methoden weiterkommen.

Daß der religiöse Mensch jede rationalistische Trübung der Religion ablehnt, ist sein gutes Recht. Aber der völlige Ausschluß der Philosophie von der Religion entzieht letzterer zugleich auch den kritischen Wertmaßstab. Die Religion trennt sich vom Logos und verfällt dem Irrationalen. Hier aber gibt es keine allgemein gültige Scheidung mehr des Wahren und Falschen, des Wertvollen und Wertlosen. Es rücken alle religiösen Innenphänomene auf die gleiche unkontrollierbare Linie und Stufe. Es zerbricht die innere Form der Religion und löst sich ins Chaotische auf. Dies kann nur vermieden werden, indem man den religiösen Logos anerkennt. Mit ihm ist aber grundsätzlich die Möglichkeit der Religionsphilosophie gegeben.

Eine wesentliche Pflicht der Philosophie ist es indes, sich ebenso ihrer Grenzen wie ihrer Kompetenzen bewußt zu werden und zu bleiben. Würde die Philosophie notwendig eine Zerstörung der Religion mit sich bringen, so müßte aus

gleichem Grunde sich auch eine Kultur-, Kunst- und Sittlichkeits-Philosophie verbieten. Denn sie alle sind nicht bloße Verstandesprodukte, sondern enthalten zahlreiche irrationale Momente. Und ebensowenig man frei geworden sein muß von künstlerischem und ethischem Empfinden, um über diese Dinge philosophieren zu können, ebensowenig darf mit Jodl die Irreligiosität als Bedingung einer Religionsphilosophie gefordert werden. Nur dies ist unerläßlich, daß man sich das religiöse Leben zu verobjektivieren und zu ihm ein schauendes, prüfendes Verhältnis zu gewinnen vermag.

Daran hindert nicht der Erlebnischarakter der Religion. Denn wenn sich auch der religiöse Akt in der persönlichen, subjektiven Seele abspielt, so wohnt ihm doch ebenso eine objektive Zielrichtung und eine Bestimmung durch das Objekt inne, wie den Akten, welche auf die Welt der sinnlichen Dinge gehen. Sowohl nach seiner subjektiven wie objektiven Seite hin kann er nun zum Gegenstand des philosophischen Nachdenkens gemacht werden. Hier sind die Fragen zu erörtern nach seinem Wesen, seinem Aufbau, seiner Bedingtheit, seiner Berechtigung, seinen Erscheinungsformen, seinem Verhältnis zu unserer sonstigen empirischen Wirklichkeit usw. Soweit das religiöse Leben freilich in rein persönlichen Formen sich abspielt, ist es nur einer Individualbeschreibung zugänglich. Indes hat es ein objektives Korrelat und überdies auch vom Subjekt aus teil an allgemeinen Strukturen, typischen Formen, die wissenschaftlich feststellbar sind. Eine solche Verobjektivierung und Generalisierung bedeutet nicht eine Erstarrung und ungerechtfertigte Verfestigung. Denn entspräche der subjektiven Religion nicht ein objektives Moment, das bis zu einem gewissen Grade sich allen gleich darstellte und erforschbar wäre, so wäre damit die gesamte Religion der Illusion verhaftet, ja man könnte dann überhaupt nicht von Religion reden, da kein die Haltungen der Individuen in sich begreifendes Phänomen von der Art der „Religion“ feststellbar wäre. Die erlebte Religion bedarf dem kritischen Verstande und der Wissenschaft gegenüber einer rationalen Unterbauung und Rechtfertigung durch die Philosophie. Die Grenzfragen zwischen Erlebnis und philo-

sophischer Erkenntnis sind natürlich mit größter Behutsamkeit und Pietät zu behandeln, und immer nur annäherungsweise wird hier eine Harmonie gelingen. Daß eine Unterminierung der Religion auf die Dauer zugleich eine solche auch für Ethik und Kultur wäre, ist gewiß. Aber nicht minder auch eine Entartung der Religion, zu der sie ohne kritisches Regulativ nur allzu leicht gelangen kann.

Damit kommen wir zur dritten möglichen Beziehung zwischen Religion und Philosophie.

c) Da eine Identifizierung von Religion und Philosophie wie eine völlige Trennung sich verbietet, erübrigt nur der Versuch einer harmonisierenden Zuordnung beider; eine solche verlangen Philosophie und Religion und darüber hinaus die menschliche Natur. Die Philosophie bedarf der Religion, weil sie alle Wirklichkeiten umspannen will, mehr aber noch, weil erst die Religion ihr Weltbild abrundet und abschließt. Auch die sublimste philosophische Spekulation läßt noch eine Reihe ungelöster, ihr unlösbarer Fragen zurück, besonders hinsichtlich des letzten Lebenssinnes. Und hier tritt die Religion ergänzend ein. Aber auch diese ist auf die Philosophie angewiesen zum Zwecke ihrer Begründung und kritischen Selbsterfassung und -behauptung.

Weiterhin sind Philosophie und Religion aufeinander bezogen, weil sie mehrere Objekte miteinander gemeinsam haben, in deren Betrachtung sie sich gegenseitig ergänzen: so vor allem den Gottesbegriff, unter dem die Philosophie den Weltgrund, die Religion den letzten Sinn, die höchste Vollkommenheit, den Urquell der Erlösung und Heiligung aufsucht, ferner Erkenntnis und Beurteilung der Welt wie des menschlichen Geistes, namentlich in Hinsicht seiner Freiheit und Unsterblichkeit. Von getrennten Ausgangspunkten aus und unter verschiedenen Zwecksetzungen kreuzen sich die Wege der Philosophie und Religion an diesem und jenem Materialobjekt. Ja sie verlaufen streckenweise parallel. Und dies schafft die Möglichkeit einer geistigen Auseinandersetzung und Verständigung zwischen den Philosophen und den religiösen Menschen.

—

Die funktionelle Verbindung von Philosophie und Religion wird endlich gefordert von der Einheit des menschlichen Geistes und damit auch von der Einheit der Kultur. Ein Zustand, in dem die philosophische und religiöse Lebensbetrachtung grundsätzlich auseinanderbiegen, ist dauernd nicht zu ertragen; entweder kapituliert schließlich die Philosophie oder die Religion. Darum ist es begreiflich, daß der mittelalterliche Fideismus zuletzt einer philosophiefreundlichen dialektischen Bewegung weichen mußte, und daß auch der moderne fideistische Protestantismus immer mehr und mehr auf eine rationale Begründung der Religion dringt, die zwar keine Beweise erbringen, aber doch die Glaubwürdigkeit des religiösen Erlebnisses dartun will.

Bei einer solchen Zuordnung von Religion und Philosophie darf das Wesen keiner dieser Größen zerstört oder verkürzt werden. Die Philosophie verharrt in ihrer rationalen Einstellung, ist aller menschlichen Bedingtheit und Relativität unterworfen, aber auch aller Wirklichkeit erschlossen; die Religion bleibt inneres Leben und das Göttliche als Offenbarung einer überirdischen Welt eine Wirklichkeit, die sich in unser Inneres hinabsenkt. Nur soweit sind Religion und Philosophie in Verbindung zu bringen, als die Religion rationale Seiten darbietet. Indem diese aber erfaßt werden, wird sie mit dem übrigen logischen Gehalte unseres Geistes verbunden und dadurch einerseits im Ganzen des Lebens intensiver verfestigt, andrerseits vor unkritischen Überwucherungen bewahrt.

Nun sind Philosophie und Religion auch nach dieser Klarstellung ihres gegenseitigen Verhältnisses keineswegs eindeutige Größen. Darum sei zunächst ihr jeweiliger Sinn in unserer Zusammenordnung „Religionsphilosophie" noch näher umschrieben durch Erörterung ihrer Aufgaben im einzelnen und besonderen.

Literatur

H. Scholz, Religionsphilosophie, 2. A., Berlin 1922 (S. 1 ff.). M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Bd. I, Leipzig 1921 (S. 320 ff.). G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, Divus Thomas, 1924, Bd. II, Heft 2 (S. 196 ff.).

4. Die Aufgaben der Religionsphilosophie im besonderen

Wesen und Aufgabe der Philosophie wurden in den wechselnden Kulturen und Zeitaltern sehr verschieden bestimmt. Im Altertum war sie hauptsächlich Seinslehre, wenn auch namentlich in der dreifachen Form: der naturphilosophischen, sinnlichen Intuition sowie der diskursiven-aristotelischen und der schauenden-platonischen Sehweise. Was man wollte und in dem Reichtum der vielen Systeme anstrebte, war nichts anderes als die Erkenntnis des metaphysischen ontischen Aufbaues der Welt im ganzen und in seinen Teilen. Der gleichen Interessensphäre war das Auge des mittelalterlichen Menschen zugewandt. Auch er erforschte das Sein. Aber seine Liebe galt vornehmlich dem jenseitigen göttlichen Sein und erst im Zusammenhang damit und in Abhängigkeit davon den Arten und Formen der Weltdinge. Er war in erster Linie Theologe. Methodisch stellte er das Diskursive über das Intuitive. In der Neuzeit wurde die Philosophie auf der Linie Descartes, Bacon, Locke, Berkeley, Hume, Kant kritische Erkenntnistheorie, weiterhin in den Reihen der Idealisten Spekulation über kosmische Prozesse; dort war sie formal und diskursiv, hier wurde sie evolutionistisch und intuitiv. Es folgte die wesentlich wissenschaftliche Periode der Philosophie, die mit Kant anhebt. Die Philosophie besaß jetzt keinen größeren Ehrgeiz als den, die zeitgemäßen Wissenschaften nachzuahmen. Darum wollte sie nur exakt und empirisch sein wie diese und sprach jenseits von Mathematik und Naturwissenschaft nur noch von Geltungen, nicht mehr von Erkenntnis und Sein. Was sie von jedem Fachwissen noch unterschied, das war ihr Zug zum Universalen, Wesenhaften und allgemein Gültigen.

Ihr gegenüber hat sich als jüngste Phase der Entwicklung eine neue Intuitionsphilosophie herausgebildet, die zwei verschiedene Anschauungsweisen aufzeigt: eine entwicklungstheoretische dynamische Lebensphilosophie, welche alle Dinge als Produkte eines unablässig fließenden Lebensstromes begreift, und eine statische Phänome-

nologie, welche Wesen und Sinn aller Dinge und Funktionen erschauen oder durch Einfühlung erleben will. Letztere ist die zurzeit einflußreichere Richtung. Logistische und psychologistische Linien kreuzen sich in ihr.

M. Scheler hat jüngst in seinem Buche „Vom Ewigen im Menschen" diesen philosophischen Typus näher beschrieben. Die Philosophie ist demnach die Teilnahme an den Dingen durch Erkennen; sie ist nicht Wissenschaft und will nicht wie diese irgendwelche Herrschaft über die Dinge; sie ist vielmehr die Königin der Wissenschaften und geht ihnen voran. Beim Philosophieren erhebt sich der Mensch über seine biologisch-sinnliche Zuständlichkeit, bei der ihn die Wissenschaft festhält, zur konzentrierten Geistigkeit. Er will „das Aktkorrelat alles möglichen Wesenhaften, und zwar in der diesem Reiche immanenten Ordnung" werden. Die Wesenheit der Dinge soll in die Seinsform der Personalität überführt werden, diese am Sein, wie es an sich ist, teilnehmen. Liebe zu allem Sein und Wert, Demut vor deren objektiven Wirklichkeit und Selbstbeherrschung gegenüber jeder triebhaften Ablenkung stellen das Ethos des Philosophen dar. Daraus ergibt sich die Definition dieser Philosophie: sie „ist ihrem Wesen nach streng evidente, durch Induktion unvermehrbare und unvernichtbare, für alles zufällig Daseiende ‚a priori' gültige Einsicht in alle uns an Beispielen zugänglichen Wesenheiten und Wesenszusammenhängen des Seienden, und zwar in der Ordnung und dem Stufenreich, in denen sie sich im Verhältnis zum absolut Seienden und seinem Wesen befinden".

Vier verschiedene philosophische Typen ringen nun in der Gegenwart miteinander: der mittelalterlich-aristotelisch-thomistische oder sagen wir jetzt richtiger der dialektisch-neuthomistische, der biologisch-intuitive, der „wissenschaftlich"-kantische und der eben skizzierte phänomenologische. Letzterer ist seiner Intention nach Wesensschau und dabei infolge seiner ganzen Einstellung gegen subjektivistische Umdeutungen nicht geschützt. Jedenfalls ist er keine Philosophie der Tatsachen und realen Existenzen als solcher. Bei diesen bleibt, im Gegensatz dazu, die kantische Philosophie stehen, und zwar bei empirischen Tatsachen, wenigstens soweit eine Gewißheit erstrebt werden soll. Für das Übersinnliche kennt sie bloß funktionale Geltungen. In jedem Betrachte ist sie Kritik und Analyse des Selbstbewußtseins. Die biologisch-intuitive Philosophie erschöpft sich in der Aufstellung entwicklungstheoretischer Funktionen und Schemata; für Normen und ontische Bestände hat sie kein genuines

Verstehen. Die dialektisch-neuthomistische Denkmethode strebt nach Erfassung der kosmischen wie überkosmischen Wirklichkeiten, sowohl rational aus sich, als auch durch den Bund mit der christlichen Religion. Immer aber dringt sie auf eine gründliche logische Unterbauung aller Anschauungen, auf Realismus und Synthese. Dabei scheint sie freilich leicht das intuitive phänomenologische und kritizistische Moment etwas zu wenig zu berücksichtigen. Sie wird in Zukunft ein energischeres Eingehen auf diese Denkformen anstreben müssen. Denn trotz der verschiedenen Zielsetzungen sind die einzelnen Methoden des philosophischen Denkens nicht schlechterdings unvereinbar; im Gegenteil, sie können und müssen gegenseitig voneinander Befruchtungen und Ergänzungen erfahren. Deshalb wird hier eine Philosophie angestrebt, die grundsätzlich kritisch-realistisch und metaphysisch ist und sich um die synthetische Fruchtbarmachung aller Motive bemüht; die mit der Bewußtseins- eine Dingerfassung, mit der Tatsachen-, Entwicklungs- und Wirklichkeitserforschung eine Wesensdeutung zu verbinden sucht. Damit wird im Grunde die scholastische Linie in keinem Punkte überschritten, nur werden bisweilen zurückgestellte Aufgaben und Gesichtspunkte schärfer betont und mehr berücksichtigt.

In dem also umschriebenen Sinne fassen wir die Aufgabe der Philosophie auch in ihrer Anwendung auf die Religion. Da sie sich als realistische Philosophie den Dingen gegenüber nicht konstruktiv, sondern nur rezeptiv verhalten kann, so folgt, wie schon mehrfach betont, daß sie sich auch der Religion als einer zwar zu erforschenden und zu deutenden, aber nicht zu konstruierenden Wirklichkeit gegenüber weiß. Nicht in Frage kommt also die Auffassung der idealistischen Entwicklungssysteme, bei denen die Religion bloß um des Systemes willen und nur in dessen konstruktiver Form vorhanden ist.

Aber wenn nun lediglich die empirische Religion als Objekt in Frage kommt, so tut sich sofort eine ungeheure Schwierigkeit auf. Setzen wir „empirisch“ gleich „historisch ausgeprägt“, so stehen wir vor einer unübersehbaren Fülle

solcher historischer Religionsausprägungen. Welche soll nun der Gegenstand der Religionsphilosophie sein? H. Scholz meint, die primitiven und die meisten der vergangenen Religionen könnten uns religionsphilosophisch heute nicht mehr interessieren. Er begrenzt darum die Fragestellung des philosophischen Denkens auf die Religion, die den heutigen Menschen noch zu packen vermöge und seinem Geiste integrierend sei. Alle anderen Formen der Religion verweist er in das Gebiet der Kultur-, Völker- und Religionsgeschichte, weil sie nicht mehr als Wesensbestand zu unserer geistigen Verfassung gehörten. Die lebendige Religion des heutigen Menschen begründen, heißt nach Scholz aber nicht, diese spezifische Gestalt der Religion verabsolutieren und spätere Geschlechter darauf verpflichten, sondern bedeutet nur, die Gegenwartsbewegung des Geistes bejahen und sich den Besten des Zeitalters anschließen. Damit wird der substanziöse, ontische Bestand der Religion ersetzt durch einen funktionellen. Das Sein weicht der Bewegung, Parmenides dem Heraklit. Nur das Lebendige an der Religion, sagt Scholz, um dessentwillen sie trotz aller Kritik doch nicht starb, kann allein das Interesse der Philosophie wecken. Er exemplifiziert seine Gedanken an den wechselnden Naturauffassungen. Das Mittelalter, so führt er aus, sah in der Natur ein Reich der Dämonen, die Renaissance dagegen die göttliche Schönheit, die Romantiker den unerschlossenen Geist, Kant die mathematische Gesetzmäßigkeit, Rousseau das Reine. Ebenso sieht er die mannigfachen Arten der Religion unableitbar nebeneinander stehen, ohne daß ein gemeinsamer Lebens- und Entwicklungsstrom sie durchflösse.

Indessen läßt sich hier zunächst fragen, warum faßt man denn jene toten Religionen noch mit den lebendigen zusammen unter den gleichen Begriff? Dafür muß es doch in der Sache selbst liegende Gründe geben. Irgendwie erfüllen doch auch wohl sie Sinn und Intention der Religion, oder streben doch danach, wenn auch in irrigen Formen. Alle „Religionen“, mögen sie noch so kümmerlich sein, enthalten doch wohl religiöse Funktionen, d. h. erfüllen etwas vom Wesen der Religion, sonst müßten sie als Erscheinungen anderen

Ordnungen und nicht den Religionen zugerechnet werden. Von vornherein eine Auswahl treffen, heißt sich der Gefahr aussetzen, das Phänomen der Religion zu verkürzen und ein relativierendes subjektives Moment in die Betrachtung hineintragen. Man wird so zwar eine bestimmte religiöse Form unter dem gewählten Gesichtspunkte zu erfassen vermögen, kaum aber noch Religionsphilosophie schlechthin betreiben. Freilich wird es unmöglich sein, alle Formen der Religion entwicklungsgenetisch in eine einheitliche Linie einzuordnen, aber es ist vielleicht doch möglich, sie als verschiedenartige Versuche zu betrachten, ein und dieselbe Sache, nämlich das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen, auszudrücken. Auch hinter den mannigfachen Naturauffassungen, auf die Scholz sich beruft, steht doch ein einheitliches Objekt, nämlich die Natur. Nur vom subjektivistischen oder idealistisch-kritizistischen Standpunkte aus würde die jeweilige *Auffassung* der Natur zugleich auch für ihr ontisches Wesen entscheidend sein. Deshalb erscheint es notwendig, die religiöse Phänomenologie überhaupt zu berücksichtigen, ohne dadurch doch irgendwie die Grenze zwischen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte zu verwischen. Nur so kann man das ganze Wesen der empirischen Religion und ihrer mannigfachen Niederschläge erfassen, die Ursachen und Bedingungen ihrer Entstehung und Entfaltung studieren, ihre Gesetze und Normen, ihre Wahrheit und ihren Irrtum aufdecken. Durch Ergründung des subjektiven und objektiven Wesens der Religion vermag man ihre phänomenale Entfaltung innerlich durchsichtig zu machen. Während nun die Religionsgeschichte ein Bild der historischen Wirklichkeit entwerfen will, erstrebt die Religionsphilosophie eine innere Deutung und Würdigung des Phänomens. Sie hat demnach die Aufgabe, erstens eine allseitige Phänomenologie sowie eine allgemeine Wertung der religiösen Erscheinungsformen zu bieten, zweitens die philosophische Rechtfertigung der Religion in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Hinsicht zu untersuchen, und endlich drittens über die dynamischen und funktionellen Ausstrahlungen der Religion im kulturellen, sozialen und persönlichen Leben zu handeln.

Literatur

W. Wundt, Einleitung in die Philosophie, 6. A., Leipzig 1914 (S. 1 ff.). J. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie, Münster 1916. J. A. Endres, Einleitung in die Philosophie, München 1920 (S. 145 ff.). M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Bd. I, Leipzig 1921 (S. 59 ff.). H. Scholz, Religionsphilosophie, 2. A., Berlin 1922 (S. 1 ff.).

II. Allgemeine Phänomenologie der Religion

1. Vorläufige Begriffsbestimmung der Religion

a) Methodische Vorfragen

Wenn nun der Versuch unternommen werden muß, das Wesen der Religion in allgemeinster Weise zu umreißen, so ergibt sich gleich eine grundsätzliche Schwierigkeit. Da sie als objektive Größe erfaßt werden soll, ist sie zu betrachten, insoweit sie sich innerhalb der menschlichen Geschichte ausgeprägt hat. Will man aber aus der Fülle der geschichtlichen Erscheinungen die Religion herausheben, so muß man doch schon wissen, was Religion ist. Somit ergibt sich gleich für den Anfang der Untersuchung eine petitio principii. Freilich kehrt dieselbe Schwierigkeit auf allen geistigen Gebieten wieder und ist keineswegs eine bloße Eigentümlichkeit der Religionswissenschaft. Man wird darum bei der Bestimmung des Wesens der Religion wie auch sonst bei ähnlichen Aufgaben der Geistesgeschichte eine Synthese der deduktiven und induktiven, der subjektiven und objektiven Betrachtung anstreben müssen. Eine Feststellung der Religion aus dem eigenen Bewußtsein heraus bedarf der steten Konfrontierung mit der Geschichte, die historische Überschau dagegen fordert die ständige persönliche Einfühlung. Eine volle allseitige Exaktheit ist dabei naturgemäß nicht zu erreichen, wenn auch in fortwährender Nachprüfung anzustreben.

An und für sich gibt es nun mannigfache Wege zur Erhebung des Begriffes. Als erster bietet sich die Worterklärung dar. Dabei ist nun zunächst merkwürdig, daß das Deutsche, wie die meisten Sprachen, kein Wort für Religion ausgeprägt hat. Das hängt jedenfalls mit der Schwierigkeit zusammen, für das komplexe und sublime Phänomen der Religion einen das Ganze adäquat bezeichnenden Ausdruck zu finden. Etwa vorkommende Synonyma oder Teilbezeichnungen sind mit Vorsicht zu benutzen, da die Namen nicht immer das Wesen bezeichnen und zudem oft nicht eindeutig

sind. Zum mindesten gilt letzteres auch von der gewöhnlichen Benennung des Phänomens mit dem Namen Religion. Nach Cicero ist das Wort eine Ableitung von relegere = wieder und wieder lesen, mit Eifer betreiben. Mit Laktanz bevorzugt Augustinus die Deutung religio = religatio (religare) = die intensive Ankettung, d. h. an Gott. Später neigte er dazu, in religio das Verbum reeligere = wieder Anschluß (an Gott) suchen, zu erkennen. Der Philologe Leidenroth bezieht religio auf den ungebräuchlich gewordenen Stamm ligere, was soviel besagen soll wie lügen. Demnach wäre religio gleich: erneute (ehrfurchtsvolle) Ausschau nach dem Göttlichen. Abgesehen von der immerhin mehr oder minder gekünstelten Sinngebung, bleibt hier die für die Bestimmung der Religion grundwichtige Bezeichnung „Gott“ völlig ungeklärt.

Ein anderer Weg wäre dieser: alle Bestände der Völkerkunde sowie des eigenen Bewußtseins auszuschalten, die sicher nicht Religion sind, sondern anderen Ordnungen des Seins zugehören, und dann von dem übriggebliebenen Restgehalte herauszuheben, was mit dem Begriff „religiös“ etwa synonym ist, wie Gottesdienst, Dogma, Kultus, Mythus, Gottheit, Heiliges, Absolutes, Gnade, Erlösung usw. Aber dabei bleibt zweifelhaft, ob man den ganzen Umkreis der religiösen Ausstrahlungen erfaßt und nicht sehr Wesentliches, was durch keines der Synonyma bezeichnet ist, übersehen hat. Zudem ist auch der Sinn der oben angeführten Benennungen durchaus nicht eindeutig. Das gleiche gilt von den rituellen Ausprägungen der Religion. Ihre Symbolik macht ihren möglichen Sinn vieldeutig, ja läßt es oft fraglich genug erscheinen, ob bestimmte Funktionen überhaupt noch der religiösen Sphäre zuzurechnen sind.

Scholz nimmt den Ausgangspunkt der Betrachtung vom Subjekt, also von der religiösen Selbsterfassung. Den Einwand Kants, daß auch unser eigenes Innere im Wesen für uns unerfaßbar sei, weil durch den Zeitsinn nur als Erscheinung gegeben, erledigt er mit dem Hinweis des Idealismus und der Romantik, daß das Psychische sich selbst erscheine, und wir in unserem Innern selbst das Wirkliche seien. Den

Befund der Selbsterfassung will Scholz dann ergänzen durch Fremdbeobachtung, indem er mit Bacon die Methode der ausgezeichneten Fälle anwendet, d. h. er will die Religion in ihren höchsten Verkörperungen, in ihren Genien studieren und so durch Verbindung der Eigenbeobachtung mit der Analyse methodisch ausgewählter religiöser Menschen ihr Wesen bloßlegen. So erhofft er gültige, wenn auch nicht endgültige Einsichten. Diese Methode zielt auf die Gipfelpunkte, ist also durchaus aristokratisch orientiert. Ihre Selbstbegrenzung schließt aber notwendig die Gefahr einer Wesensverengung, das eklektische Vorgehen, auch nach bestimmter Methode durchgeführt, ein stark subjektives Moment in sich. Darum soll die Begriffsbildung in unserem Zusammenhange so erfolgen, daß der Befund der eigenen Bewußtseinsanalyse in steter Selbstkorrektur der Geschichte gegenüber verharrt. Auf diese Weise wird nicht nur ein tunlichst alle Erscheinungen umfassender Religionsbegriff möglich werden, sondern es wird mit ihm zugleich auch ein Mittel gefunden, den Grund seiner vielfältigen Verwirklichung in etwa zu verdeutlichen und so eine Rangordnung der historischen Religionen herzustellen, je nachdem in ihnen der Begriff der Religion unzulänglicher oder vollkommener zur Darstellung gelangt ist.

Wie wird man aber den Übergang vom eigenen zum fremden Bewußtsein finden? Da muß zuerst mit der Vorstellung aufgeräumt werden, als gäbe es normalerweise überhaupt ein völlig isoliertes Einzelbewußtsein. Unser Bewußtsein formiert sich nur in ständigem Austausch mit dem Bewußtsein der Umwelt, auch unser religiöses Bewußtsein, sein religiöses Erleben, seine religiöse Begriffs- und Wortbildung. Infolgedessen gibt es fast unmittelbare Zugänge zum Bewußtsein unserer nächsten Umwelt — wenigstens hinsichtlich der allgemeinsten religiösen Bewußtseinsstruktur. Über die engste lebendige Umwelt hinaus ist das religiöse Verstehen vermittelter, darum schwieriger, aber auf Grund von Analogieschlüssen nicht völlig unerreichbar. Eine phänomenologische Einfühlung wird auch der fernen und fremden Religion gegenüber weitgehendes Verstehen abgewinnen.

b) Vorläufige Bestimmung der Religion

Wenn wir nun das Phänomen unseres Bewußtseins, das wir mit dem Namen Religion belegen, näher ins Auge fassen, so läßt es sich ganz allgemein etwa bestimmen als Verkehr mit einer überirdischen Welt, als das geglaubte und erfaßte Hereinragen einer neuen, völlig anderen Wirklichkeit in unser Leben, als die allseitige freiwillige Erschlossenheit unserer ganzen irdischen Wirklichkeit für eine absolute Norm und Wertwelt. Die schlechthinige Überlegenheit, mit der dieses „Jenseits" uns gegenübertritt, erweckt in uns das Gefühl grenzenloser Ohnmacht, erhebt uns aber zugleich durch das Bewußtsein von dessen unvergleichlichem Wert für uns. Demnach werden alle Erscheinungen als Religion anzusprechen sein, in denen diese Bestimmungen irgendwie zur Geltung kommen. Und wir werden sehen, wie sie für alle Gebilde, die sich in der Geschichte als lebendige, unmittelbare Religion darbieten, charakteristisch sind. Der Rangwert der einzelnen Religionen wird sich dann bemessen je nach der Intensität, mit der sie jene Wesenszüge der Religion zur Geltung bringen, mit a. W. nach der Fähigkeit, die irdische Welt des Menschen völlig und ganz in den Bannkreis der absoluten göttlichen zu stellen. Die Vorstellungen, in denen sich das religiöse Bewußtsein ausprägt, und demnach die ganze religiöse Haltung, ist dabei natürlich eine sehr verschiedene, entsprechend der religiösen Erkenntnis und den geistigen Lebensbedingungen der Menschen.

Literatur

G. Runze, Religionsphilosophie, Leipzig 1901 (S. 113 ff.). H. Schell, Religion und Offenbarung, 2. A., Paderborn 1902 (S. 1 ff.). E. Tröltsch, Gesammelte Schriften, Bd. II, Tübingen 1913 (S. 423 ff.). A. Seitz, Natürliche Religionsbegründung, Regensburg 1914 (S. 174 ff.). H. Scholz, Religionsphilosophie, 2. A., Berlin 1922 (S. 29 ff.).

2. Die Entstehung der Religion

a) Überblick über die bisherigen Theorien

Nach allgemeinster Begriffsbestimmung der Religion erhebt sich naturgemäß die Frage nach ihrem Ursprung. Wie kommt es, daß der Mensch über seine empirische Welt in Raum und Zeit hinaus eine über-

kosmische statuiert, der gegenüber jene fast nur ein Nichts oder doch bloß eine Wirklichkeit zweiter Ordnung darstellt? Und wie kommt es weiterhin, daß die jenseitige Welt der Religion in der Vielheit widerspruchsvoller Formen erscheint? Diese Fragen haben begreiflicherweise den denkenden Menschen oft und viel beschäftigt und eine Reihe von Beantwortungen hervorgerufen. Die Ergebnisse wechseln je nach den Theorien und Methoden, die dabei zur Anwendung kommen.

Am weitesten verbreitet war ehedem die Degenerationstheorie. Im Alten Testament schon angedeutet, wurde sie besonders von Paulus und Augustinus ausgebaut und angewandt und war seitdem bis in die Neuzeit in den christlichen Kirchen beider Konfessionen herrschend. Ihr zufolge trägt die Urreligion monotheistische Gestalt und beruht auf göttlicher Offenbarung, die dem ersten Menschen die Erkenntnis des einen Gottes sowie seiner Stellung und Verpflichtung ihm gegenüber vermittelte. Die Vielheit der religiösen Anschauungen und Kulte war nach ihr nur möglich durch einen Abfall von der Offenbarung und eine Hinwendung zu den kreatürlichen Dingen. Nachdem diese Theorie im Laufe der Zeit weithin ihr früheres Ansehen eingebüßt hatte, scheint sie neuerdings, nach den Arbeiten von A. Lang, L. Frobenius, Fr. Graebner und W. Schmidt, wieder an Einfluß zu gewinnen.

Ihr folgte die rationalistische Theorie. Diese findet den Grundbestand der Religion, den Gottesglauben und die elementaren sittlichen Anschauungen, in jeder Religionsform wieder und betrachtet ihn darum als angeboren oder aus natürlicher Vernunft stammend. Demnach gibt es keine Geschichte der Religion, sondern nur eine solche ihrer Kulte, Sprachen und Symbole. Eine derartige Auffassung bietet schon im wesentlichen die Schrift des Thomas Morus „Utopia" (1516), weiterhin I. Bodinus in seinem Colloquium heptaplomeres von Noack 1857 und Herbert von Cherbury im tractatus de veritate vom Jahre 1624. Sie ist vertreten von Spinoza und bildet im großen und ganzen ein Gemeingut der gesamten rationalistischen Weltbetrachtung.

In gewisser Hinsicht ist dieser Theorie die romantisch-traditionalistische verwandt, welche mit Chateaubriands „Génie du Christianisme" den ganzen geistigen Bestand der Menschheit auf Offenbarung zurückführt und in den heidnischen Mythen Spuren und Symbole der christlichen Dogmen sieht oder mit Schelling eine gnostisch-mythologisierende Deutung der Religionen vornimmt, mit einem relativen Monotheismus als Ausgangspunkt.

Am meisten Verbreitung fand die evolutionistische Theorie, die je nach den inhaltlichen oder formalen Voraussetzungen, die sie macht, verschiedenartige Formen ausprägte. Schon D. Hume hatte 1755 in seiner „Natural history of religion" eine Ableitung und Entwicklung der Religion aus den sinnlichen Gefühlen der Furcht und Hoffnung, also aus tiefstehenden Anfängen gelehrt. Indessen waren es

doch andere Formulierungen des Evolutionsgedankens, welche einflußreich wurden. In Betracht kommen idealistische und empirisch-naturalistische Entwicklungsschemata.

Erstere setzen innere geistige Triebkräfte voraus und neigen zu aprioristischer Konstruktion. Philosophische Ansätze dazu kann man vielleicht bei Locke und Leibniz sehen, insofern hier eine Entfaltung des Seelenlebens von sinnlicher Verworrenheit bis zur klarsten, hellsten Geistigkeit gelehrt wird. Die Entwicklungstheorie erscheint in diesem Sinne auf die Religion selbst angewandt bei Lessing. Er läßt die Menschen aus triebartiger Ungeistigkeit zu immer höheren Formen einer freischwebenden, selbstgenugsamen Vernunftreligion aufsteigen. Breitere Basis gewinnt der Evolutionsgedanke bei Herder. Ausgerüstet mit einem für seine Zeit erstaunlich weiten Blick für fremdvölkisches Denken und Fühlen, sieht er überall den Prozeß einer allmählich fortschreitenden Humanisierung der Menschheit, in den auch die Religion einbezogen ist. Dabei wird freilich ihre Grenze zu sehr nach der ethischen Seite der Humanität hin verschoben. Bei Kant drängen die Gedanken hin auf eine nach und nach zu verwirklichende ethische Rationalisierung. Auch Goethe, Schelling und Schleiermacher gehören in etwa, wenn auch jeder in modifizierter Form, diesem Gedankenkreise an. Am vollendetsten erscheint die Entwicklung bei Hegel. Er läßt die sich stets weiter emporbildende Religion eine Etappe des logischen Weges sein, auf welchem der sich entfremdete absolute Geist zu sich selbst zurückkehrt. Das Endziel des Prozesses ist dabei zumeist pantheistisch orientiert.

Von ganz anderer Struktur ist das empirisch-naturalistische Entwicklungsschema. Seine Triebkräfte sind hauptsächlich äußere Faktoren, seine Stufen nur empirisch auf Grund des historischen Materials, also a posteriori bestimmbar. Während der philosophische Evolutionismus mehr oder minder exklusiv bloß die geschichtlichen Völker ins Auge faßt, umgreift der empirisch-naturalistische auch die prähistorischen. Angeregt wurde diese Art der evolutionistischen Auffassung einmal durch die vergleichende Sprachforschung, welche die verschiedenen Sprachen, also auch die religiösen Sprachformen in genetische und historische Abhängigkeit zu setzen versucht. Dazu traten dann die epochemachenden Funde des Franzosen Boucher de Perthes, welche auf die Autorität Lyells hin gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts allmählich als Überreste und Dokumente prähistorischer Völker anerkannt wurden. Unterstützt wurden diese Erkenntnisse durch die Forschungen eines Broca und Mortillet, Thomsen und Worsaal, Sven Nilsson und F. Keller. Aus den so gewonnenen Einsichten ergab sich der Schluß, daß die jener neuentdeckten vorgeschichtlichen Kultur nahestehenden Naturvölker als Überbleibsel einer versunkenen Urzeit zu betrachten seien. Diese Errungenschaft der ethnologischen Forschung gewann dadurch noch besonders an Interesse, daß gerade in der ersten Hälfte des Jahrhunderts

zahlreiche neue Naturvölker in Ozeanien, Amerika und Asien aufgefunden wurden. Endlich war von folgenschwerer Wichtigkeit, daß um dieselbe Zeit Darwins Buch über den Ursprung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (1859) erschien, in dem man ein naturwissenschaftlich zuverlässiges Entwicklungsschema für den Hervorgang der Menschheit aus niedrigsten Formen zu haben glaubte. Der Zustand der Primitiven galt nun als Ausgangspunkt der ethnologischen Entwicklung und darum auch der religiösen, oder man glaubte doch wenigstens aus ihm ein Bild von den Anfängen der Menschheit gewinnen zu können. Diese Wendung der Dinge schien alle vorgenannten Theorien zu entwurzeln und endlose neue Möglichkeiten zu schaffen.

Zwei Methoden rangen zunächst noch miteinander: die sprachgeschichtliche und die ethnologische im engeren Sinne. Erstere, aus dem neuerstandenen Studium der semitischen und indogermanischen Sprachen zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts hervorgegangen, suchte durch Sprachvergleichung und -analyse die Urreligion zu erreichen, während letztere ihren Ausgang vom Gesamtbefund der primitiven Völker nehmen wollte. Beide unterscheiden sich nicht nur formal, d. h. hinsichtlich der Mittel, mit denen sie ihr Ziel zu erreichen sich bemühen, und bezüglich des Bereiches, den sie umspannen — die sprachvergleichende kommt über Schriftdenkmäler und lebende Völker nicht hinaus, die ethnologische reicht soweit, als irgendwie fossile Völkerspuren zu finden sind —, sondern namentlich durch die Deutung der religiösen Anfänge.

Die sprachtheoretische Betrachtung läßt die religiöse Entfaltung beginnen mit dem Naturmythus, der wiederum verschiedene Formen annehmen kann. Nachdem die Anschauungen dieser naturmythologischen Schule eine Zeit lang von denen der ethnologischen oder anthropologischen zurückgedrängt waren, erlebten sie in jüngster Zeit eine Erneuerung und Modifizierung zugleich. L. Siecke, Mitarbeiter der Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung (1906 in Berlin gegründet), repristiniert nicht nur der sprachwissenschaftlichen Religionsvergleichung nahestehende Theorien, sondern leitet alle Mythologie von den Gestirnen, besonders von den Wechselerscheinungen und -wirkungen des Mondes ab.

Eine Spezialisierung dieser Schule bedeutet der Panbabylonismus. Nach seiner Hauptthese hat sich die in Babylon aus der Sternbeobachtung gebildete Religion und Weltanschauung über den ganzen Orient, auch über Israel, ferner über Ägypten, Rom und das Land der mittelalterlichen Kultur, ja schließlich über die ganze Erde hin ausgebreitet. Er bekämpft die Anschauung Bastians von den „Elementargedanken", derzufolge die Grundvorstellungen der Menschen sich an den verschiedenen Stellen der Erde aus der gleichen Natur von selbst entwickelt hätten. Seine Aufstellungen blieben freilich nicht ohne schärfsten Widerspruch.

Im Gegensatz zur naturmythologischen Schule und diese immer mehr zurückdrängend, bestimmt die ethnologische oder anthropologische Richtung die erste Religionsstufe der Menschheit zwar nicht durch einen Naturmythus, vermag aber in der positiven Formulierung keine volle Einmütigkeit zu erzielen. A. Comte, ein Hauptvertreter dieser Schule, stellt folgende Entwicklungsreihe auf: Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus, dem dann schließlich der wissenschaftlich-soziologische Atheismus folgt. Lubbock erweitert die Evolutionslinie, ohne sie wesentlich zu ändern. Für ihn verläuft der Werdeprozeß so: Atheismus, Fetischismus, Naturdienst oder Totemismus, Schamanismus, Idolatrie oder Anthropomorphismus, Gott als Weltschöpfer, endlich Verbindung der Religion mit der Sittlichkeit. Bedeutender wurde Spencers Theorie. Er setzt an den Anfang den Manismus, d. h. die Verehrung der Geister von Verstorbenen.

Verbreitung und Einfluß fand diese Anschauung jedoch erst durch ihre Kreuzung mit der animistischen These Tylors. Aus den Erscheinungen des Traumes und des Todes sowie den Wunderkräften des Zauberers läßt er den primitiven Menschen einen wenn auch noch so elementaren Geist- und Lebensbegriff gewinnen. Seele oder Geist sind Träger wunderbarer Kräfte, bleiben auch nach dem Tode in enger Beziehung zum Leibe, bis dieser völliger Verwesung verfällt. Dann werden sie zu selbständigen Wesen, stets jedoch dabei in nützlicher oder schädlicher Beziehung zu den lebendigen Stammesgliedern stehend. Eine Bereicherung wurde dieser Auffassung zuteil durch den sich leicht mit ihr verbindenden Animatismus (= Allbeseelung durch mythologisch-phantastische Personifikation der Dinge) sowie durch den Mana- oder Machtglauben (= gewisse Dinge gelten als besonders kraftbegabt). Dadurch steigerte sich Zahl und Bedeutung der Seelen. Ihre Wirkung üben sie aus, indem sie in Menschen oder Dingen Wohnung nehmen, also in Form von Besessenheit.

Jedenfalls spielt der Seelenglaube in der primitiven Gedankenwelt eine solche Rolle, daß er zeitweilig fast überwiegend als früheste Form der Religion, und zwar auch von namhaften Vertretern der naturmythologischen Schule wie Rohde, Usener und den Alttestamentlern Stade und Wellhausen, betrachtet wurde. Zur Stunde erfreut sich der Animismus wohl der meisten Anhänger.

Eine Vermittelung zwischen naturmythologischer und ethnologischer Auffassung erstreben A. Réville und H. Siebeck, jeder freilich in eigener Form. Letzterer stellt eine Mischung von Animismus und Naturverehrung an den Anfang, da hier eine grundsätzliche Scheidung von Lebendigem und Unlebendigem sich noch nicht herausgebildet hätte; letzterer betrachtet den Naturalismus zwar als den früheren Zustand, der jedoch sehr bald durch den Animismus ersetzt worden sei.

Der stärkste Konkurrent der naturmythologischen und animistischen Hypothese ist die Theorie des Totemismus, in dem vornehmlich

Soziologen im Anschluß an E. Dürkheim sowie an R. Smith und S. Rainach den Urgrund der Religion erblicken wollen. Man versteht darunter den primitiven Glauben eines Clans, daß er mit einem Tiere, bisweilen auch einer Pflanze oder einem Menschen stammesverwandt sei, offenbar, weil man die Eigenschaften dieses Totems besitzen wollte. Die angebliche gemeinsame Abstammung läßt der betreffenden Völkerschaft das Totem als heilig und verehrungswürdig erscheinen. Das Tier darf nicht getötet und genossen werden, es sei denn, um die schwindenden Totemeigenschaften des Clans zu erneuern. Die Mitglieder des gleichen Stammes dürfen nicht untereinander Ehen eingehen.

Außer den genannten Einschränkungen erfährt der Animismus erheblichen Widerspruch von seiten der Zaubertheorie. Viele Forscher wie I. H. King, K. Th. Preuss, A. Vierkandt, H. Hubert, M. Mauss, R. R. Marett, E. Lehmann u. a. möchten den Ausgangspunkt der Religion in die Magie zurückverlegen. Kraftwirkungen irgendwelcher außerordentlichen Art, die der Primitive mit seinem empirischen „Causalsystem" nicht in Einklang zu setzen vermochte — die Melanesier hatten dafür den Namen Mana, die Irokesen nannten sie Orenda —, erregten nicht nur seine spannende Aufmerksamkeit, sonderen zugleich auch den Wunsch, die Kraft sich nützlich und dienstbar zu machen. Menschen, denen dies gelang, genossen als Zauberer oder Schamanen hohe Ehre. Von hier aus sollen sich dann weiterhin die verschiedenen Religionen gebildet haben, als Versuche, jene die bekannte Kausalität übersteigende Macht in ihrer schädlichen Wirkung zu bannen, in ihrer segenstiftenden sich untertänig zu machen.

Eine eigene Theorie entwirft W. Wundt. Aus drei Quellen leitet er den religiösen Niederschlag her. Die wunderbaren Seelenkräfte ließen in ihrer Steigerung ins Übermenschliche die Seele als Dämon erscheinen. Ebenso wuchsen sich nach seiner Meinung die Naturkräfte auf dem Wege des Mythus zu überweltlichen Mächten aus. Dazu trat dann letztlich die Personifizierung durch die Heldensage. Weiterhin ergibt sich schließlich für Wundt folgende religiöse Begriffsbildung: Dämonen, Götter, Gott, wobei er jedoch für die Stufe des Monotheismus bereits philosophische Reflexionen für notwendig erachtet. Den Abschluß bildet die Humanitätsreligion.

Beide Entwicklungsformen, die idealistische wie die naturalistisch-empirische, will E. v. Hartmann in höherer Synthese vereinigen in seinem Buche „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung", 3. A., 1906. Die an sich scheinbar blinde Naturkausalität steht nach ihm im Dienste einer hellsichtigen Teleologie, und deren mythologisch-ideologische Deutungen im Geiste des Menschen sind notwendige Stufen zur Entfaltung der wahren religiösen Gottesidee. Die Religion nimmt ihren Ausgang von einem aus egoistischen Motiven erflossenen Naturkulte, der auch den Geisterglauben in

sich begreift. Sie endet mit der Erkenntnis des unbewußten Allgeistes, in den sie letztlich alles restlos auflöst.

Inzwischen hat die Religionsgeschichte der Naturvölker eine wesentliche Wendung erfahren, von der weiter unten die Rede sein wird. Zunächst soll hier eine kurze Würdigung der angeführten Theorien erfolgen.

b) Kritik der angeführten Theorien

Die Frage nach dem Ursprung der Religion hat einen zweifachen Sinn. Meint man damit das Problem der Entstehung der Religion in der Menschheit überhaupt, so trägt sie mehr historischen Charakter und ist von der Ethnologie aus zu stellen. Die Philosophie ist dann an ihrer Beantwortung nur insoweit interessiert, als sie den Ausgangspunkt für eine Theorie der Religion und ihrer Entwicklung gibt. Die Frage kann sich aber auch auf das fortwährende Entstehen der Religion in den einzelnen Menschen beziehen, dann hat sie ein mehr psychologisches und erkenntnistheoretisches Gepräge und fällt wesentlich dem Gebiete der Religionsphilosophie zu. Dies trifft natürlich an und für sich auch nur auf solche Menschen zu, die nicht lediglich durch religiöse Erziehung und Beeinflussung zur Gotteserkenntnis gelangen. Da indes der religiös beeinflußte Mensch die ihm überlieferte Gotteserkenntnis in sich persönlich vollziehen und deren Bestätigung suchen muß, so werden jene Seelenkräfte auch bei ihm in Funktion treten, die zur Gotteserfassung überhaupt in Betracht kommen. Und damit begeben wir uns wieder auf philosophischen Boden. Von hier aus sind dann auch wenigstens vermutungsweise Schlüsse auf den menschlichen Ursprung der Religion schlechthin möglich.

Wenn wir in diesem Zusammenhange nun beide Fragestellungen ins Auge fassen, so erstere doch nur sehr kurz und kritisch, mit Rücksicht auf einen eventuellen Ertrag für die religiöse Erkenntnis überhaupt, sowie für das Verständnis der Entfaltung der Religion innerhalb der Geschichte. Zunächst seien die angeführten Theorien einer grundsätzlichen Würdigung unterzogen.

a) Da die Degenerationstheorie heute wieder eine Neubelebung von seiten der Wissenschaft erfährt und dem Stande der jüngsten Erkenntnis am besten entspricht, so wird sie auch in dieser Schrift vertreten und findet darum weiter unten bei der positiven Darstellung der Urreligion nähere Berücksichtigung.

b) Der rationalistischen These ist dies zuzugestehen, daß alle Religionen gewisse gleiche Grundbestände aufzeigen. Wäre das nicht der Fall, so könnte man nicht von ihnen gleicherweise als von Religionen sprechen. Aber diese Hypothese läßt es — abgesehen von den Dunkelheiten, die über dem Ursprung der Religion bleiben — ungeklärt, wie es zu den verschiedenartigen, oft widerspruchsvollen Ausformungen in den einzelnen Religionen kam. Zudem wird sie der Religion auch da-

durch nicht gerecht, daß sie in ihr nur ein Verstandesphänomen sieht (s. u. II 4).

c) Auch die romantische Auffassung bringt nicht befriedigendes Licht in den Ursprung und die Spezifikation des religiösen Phänomens. Bei Schelling wird die religiöse Entfaltung ein Teilmoment des kosmischen Gottweltprozesses, was nicht in Einklang zu bringen ist mit der geschichtlichen Erscheinung der Religion. Mit ihr streitet es gleichfalls, wenn die Romantiker, wie besonders Chateaubriand, in den Äußerungen des Heidentums wesentlich Symbole der christlichen Religion erkennen wollen. Stehen doch den leisen Anklängen völlig verschiedene Grundanschauungen gegenüber. Die wenigen Parallelen, die zudem mehr analogen als adäquaten Charakters sind, reichen nicht hin, das gegenseitige Verhältnis der Religionen von innen heraus verständlich zu machen.

d) Aktueller ist das Interesse, das heute den entwicklungstheoretischen Deutungen entgegengebracht wird. Sie seien darum im einzelnen nachgeprüft.

1. Wie schon oben angemerkt, neigten die Sprachtheoretiker dazu, die Religion auf den Naturmythus der Primitiven zurückzuführen. Die sprachliche Verwandtschaft der einzelnen Völker legte ihnen die Annahme auch einer religiösen nahe. Und da in der Geisteswelt dieser Menschen naturmythologische Dinge beherrschend im Vordergrunde standen, sahen sie in ihnen die religiösen Urelemente.

Es ist nicht zu leugnen, daß die kosmischen und astralen Motive in der Religion, namentlich der jugendlichen Menschheit, eine sehr große Rolle spielen. Es muß nun hier die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, daß Sonne, Mond und Sterne u. a. nicht notwendig und immer in ihrer physischen und mythologisch-kosmischen Wirksamkeit als göttlich verehrt werden, sondern vielmehr als Symbole einer höheren, überirdischen Macht. Die Vertreter der „Urheber- und Vätertheorie", wie W. Schmidt und A. Lang, von denen weiter unten die Rede sein wird, besonders ersterer, glauben diese Anschauung historisch als das Frühere nachweisen und als den ältesten erreichbaren Zustand auf Grund eines ungeheuren Materials die Verehrung eines sittlichen höchsten Wesens annehmen zu können, das als Schöpfer von allem durch Gebet und Opfer geehrt wird. Da die Religion, wie noch näher zu erörtern sein wird, wesentlich in der Hingabe an eine die bekannte Umwelt überragende Macht besteht, so wird man diese Deutung auch philosophisch für sehr wahrscheinlich erachten, zumal nur sie dem kausalen Bedürfnis gerecht wird und nicht ersichtlich ist, wie die physikalische Mythologie das religiöse Verlangen wecken oder doch stillen könnte, und wie weiterhin die sittliche Qualifizierung des höchsten Wesens von ihr den Ausgang nehmen soll.

2. Die Naturmythologie hat, wenn nicht das wesentliche, so doch ein sehr bedeutsames Motiv ihrer Entstehung im Animatis-

mus, d. h. in der Übertragung menschlicher Seelenzuständlichkeiten auf nichtmenschliche Dinge. Diese Funktion war wie dem Kinde, so auch dem Primitiven gewiß in reichstem Maße geläufig und mag in Verbindung mit dem Macht- oder Managlauben noch zu einer weiteren, für die Religionsgeschichte und -philosophie bedeutsamen Haltung, zu Zauberei und Magismus, geführt haben. Wird die wunderbare Kraft nicht im Besitze einer Person, sondern als an eine Sache gebunden gedacht, so ergibt sich der Fetischismus. Hier wie auch bei dem persönlichen Mana liegt dem Machtglauben eine besondere Erfahrung zugrunde. Und nur so lange währt er, als die Tatsachen ihn zu fordern oder zu stützen scheinen.

Aber von Religion könnte in den genannten Fällen nur dann die Rede sein, wenn man diese Macht als eine überirdische empfände und sich ihr als solcher hingäbe. Wo immer dieselbe aber rein egoistisch ausgenutzt oder wie im Zauber dem Menschen unterwürfig gemacht wird, da liegt eine Umkehr des religiösen Verhältnisses und vollendete Irreligiosität vor. Würde die Religion je diese fetischistische magische Form wesensmäßig besessen haben, so wäre sie notwendig mit dem Schwinden des magischen Weltbildes untergegangen.

Der Fetischismus erhält oft da erst seine volle Bedeutung, wo das manatragende Objekt als Wohnung eines wirksamen Geistes gilt. Dies führt uns zu den verschiedenen Formen des Animismus, der seiner Zeit verbreitetsten religionsgenetischen Theorie.

Soweit der Animismus sich erschöpft in pietätvoller Ehrung der Toten, vornehmlich der großen Toten, der Heroen, und soweit er aufgeht in egoistischem Hoffen und Fürchten in bezug auf machtbegabte Geister, entbehrt er des religiösen Charakters. Er enthält aber dennoch mehrfach Momente, die ihn der Religion stark annähern. Wo die Geister erfahren werden als übermächtig und gütig, und man sich ihnen um ihres Wesens willen hingibt, da steht man am Eingang zur Religion. Entweder ist der Animismus nun ursprünglich religiösen Charakters und stellt die niedrige egoistische Form desselben nur eine Entartung dar, oder aber es haben sich da, wo er als religiös erscheint, andere Kräfte mit ihm vereint und ihn dadurch auf eine höhere Stufe gehoben. Denn Beseelung und Geisterkult allein, wie sie sich für gewöhnlich vorfinden, würden ohne hinzutretende neue Gesichtspunkte kaum diese Fortbildung genommen haben. Auch vom Animismus gilt, was von jeder Form der landläufigen Mythologie zu sagen ist: Er erklärt in seiner gewöhnlichen Gestalt nicht die der Religion eigentümliche Hingabe an eine überirdische Macht. Er weiß nur von unberechenbaren Geistern, die der Mensch sich in egoistischer Weise durch Zauber und Gaben gewogen zu machen trachtet. Da und dort mag er wie durch eine Hülle wahres religiöses Ahnen und Fühlen durchblicken lassen. Seine Auflösung hatte nicht eine solche der Religion zur Folge, wohl aber bedeutet eine Erstarkung der Religion seine Zersetzung oder Zurückdrängung.

Zur Aufhellung des Totemismus wurde eine Reihe von Theorien vorgebracht. Frazer sah in ihm nur das ökonomische Bestreben, die dem Stamme nötigen Tiere und Pflanzen zu erhalten. Später glaubte er den Totemismus darin begründet zu sehen, daß die Primitiven, der geschlechtlichen Vorgänge im einzelnen unkundig, die Schwangerschaft auf das zurückführten, was die gesegnete Mutter eben gegessen oder gesehen hatte. Wundt deutete ihn als eine Auswirkung des Seelenglaubens. Eine empirische Stütze erhält diese Annahme durch die Tatsache, daß Primitive Würmer und sonstiges Getier, das sie aus dem Leichnam kriechen sahen, als Träger der Totenseele betrachten. Bertholet hält den Totemismus für einen Schutzzauber gegen die Geister, da die Tierbenennung des Clans die Geister täuschen soll. Andere neigen dazu, die Einfühlung als Grund des Totemismus anzusehen. Die Ähnlichkeit in der Kraft habe zum individuellen Totem wie auch zum Stammestotem geführt.

Die Verhältnisse im einzelnen werden wohl kaum noch durchsichtig werden. Jedenfalls aber wird man von Religion nicht sprechen können hinsichtlich des Totemismus, sobald oder solange er lediglich in magischem Schutze aufgeht. So aber zeigt ihn uns die Prähistorie, und in anderer Form ist er kaum denkbar. Er stellt somit entweder einen vorreligiösen Zustand oder eine Entartung dar, und dann vermag nur eine Kreuzung mit anderen Gedankenreihen religiöse Empfindungen in dieses Strombett zu leiten. Damit aber erweist sich die Herleitung der Religion aus dem Totemismus als unmöglich.

Was alle eben skizzierten Theorien namentlich als unhaltbar erscheinen läßt, ist dies, daß sie den welt- oder umweltüberlegenen Machtcharakter, den das Göttliche trägt, entweder verkennen oder doch nicht erklären können. Verständlich wird dieser nur, wenn Ahnung und Kenntnis des Göttlichen dem Menschen auf dem Wege, wenn auch noch so unvollkommener und bildhafter, kausaler und wertender Welterfassung aufgeht.

Aber auch ganz abgesehen von allen diesen Bedenken, würden schon die bloßen Voraussetzungen dieser Entwicklungsmethoden ihre Brauchbarkeit aufs stärkste gefährden. Eine rein mechanistische, lediglich auf den Kampf ums Dasein eingestellte Lebenshaltung würde nie imstande sein, selbst nur die primitivste Art wirklicher Religiosität mit sittlichem Gepräge, so wie sie die Urgeschichte zeigt, zu erzeugen, geschweige die erhabene Form der höheren Religionen. Zu diesem Ende muß eine wenn auch noch so elementare und unreflektierte kausale Weltbetrachtung einsetzen, eine Weltschau, die nicht an Einzeldingen hängen bleibt, sondern irgendwie einen Gesamteindruck von der nächsten Umwelt vermittelt, und die dann aber einen höheren Standort einnimmt als Magismus, Manismus, Animismus, Totemismus usw. und die weitere Entwicklung leitet nach der Art der fortschreitenden Welt- und Lebenserfahrung. Ein apriorisches Schema läßt sich dafür nicht aufstellen.

Darum ist auch der idealistische Entwicklungsrahmen für die Geschichte viel zu eng. Es gibt keine gradlinige Fortbildung der Religion, wie sie hier vorausgesetzt wird. Zudem ist die Religion nicht eine Idee oder etwas, was sich schließlich in eine Idee auflösen ließe.

c) Positive Darlegung: Der Theismus als Urreligion

Obige Konstatierung von der Unzulänglichkeit der genannten Theorien findet Stütze in den jüngsten Ergebnissen der Ethnologie. Diese geben die kraftvollste Widerlegung der vorstehenden Hypothesen. Waren bislang die entwicklungstheoretischen Schemata mit ihren zumeist naturalistischen Ausgangspunkten nahezu alleinherrschend auf dem Gebiete prähistorischer Religionsgeschichte, so ist nun ein grundsätzlicher Wandel eingetreten. Letzterer wurde zuerst bedingt durch die epochemachenden Arbeiten des Schotten A. Lang. Er wandte sich energisch ab von den unkritischen Voraussetzungen der Evolutionstheorie und brach mit den animistischen Anschauungen, weil er bemerkte, daß die Verehrung bestimmter höchster Wesen, namentlich bei australischen Völkerschaften, von der Ethnologie bislang nicht gewürdigt wurde, und daß sie weiterhin nicht in die bisherigen Theorien hineinpaßte. Diese höchsten Wesen galten als „Urheber", „Väter" und „Macher" der Dinge. Da eine Beeinflussung dieser Primitiven durch christliche Missionäre gänzlich ausgeschlossen schien, so behauptete A. Lang die Möglichkeit, daß auch der primitive Mensch unmittelbar aus dem Anschauen der ihn umgebenden Welt zur Erfassung eines höchsten Wesens gelangen könnte, in dem er den Schöpfer, Erhalter der Welt und den Gesetzgeber der Menschen verehre. Da dieses höchste Wesen einfachhin als Person bezeichnet werde, so liege seine Erkenntnis noch vor dem Animismus, der den Menschen bereits in zwei Teile zerspalte. Außer bei den Südaustraliern findet Lang diese Tatsache bestätigt bei den Andamanesen, den Bantu- und Sudannegern und mehreren Indianerstämmen Nordamerikas, und zwar vor jeder christlichen Einwirkung. Seine Theorie fand Anklang bei P. Ehrenreich, K. Th.

Preuß, J. H. Leuba, N. Söderblom und dem Indologen L. von Schroeder. Neueste Forschungen — erinnert sei namentlich an P. W. Schmidt und seinen Schüler W. Koppers — haben die These Langs bekräftigt, indem sie durch reiches Material den Nachweis führen konnten, daß vornehmlich bei den ethnologisch ältesten Völkern diese monotheistische Tendenz schärfer, dagegen alle die Momente des Zaubers, des Animismus usw., die bei religiöser Färbung stets polytheistischen Charakter tragen, schwächer hervortreten. Und zwar hat W. Schmidt in seinen verdienstvollen Schriften immer wieder darauf hingewiesen, daß nach dem Zeugnis des ethnologischen Befundes die Urmenschheit ihren Gottesbegriff durch kausale Erfassung des allgemeinen Welteindruckes gewonnen habe und nicht vermittels einer mythologisierenden Phantasie. Daß die geistige Zuständlichkeit des primitiven Menschen eine solche kausale Betrachtung ermöglicht habe, steht ihm außer Zweifel. Die polytheistische Formung des Gottesgedankens leitet er aus geistigem und sittlichem Verfalle her. Man kann sich den Vorgang etwa so denken: Die konsequente Zuwendung zu den Einzeldingen der Welt wie die damit verbundene Abkehr von einem beherrschenden Zentrum gaben dem Trieb und der Phantasie freien Lauf und verkümmerten den religiösen Urbesitz. Infolgedessen ist die kommende Zeit weithin dadurch charakterisiert, daß dem äußeren formalen Fortschritt vielfach ein Verlust an Reinheit der religiösen und sittlichen Anschauungen zur Seite geht. Es läßt sich somit die Evolutionstheorie mit der Degenerationslehre in etwa vereinigen: Die Verdunkelung einer erstmaligen reineren Gottesidee auf Grund einer Hingabe an Trieb und Einzelding öffnete die Seele des Menschen dem Einströmen aller möglichen Gebilde der Furcht und Phantasie. Die erwachende, kulturschaffende Vernunft in Verbindung mit Rückerinnerungen an den Urbestand läuterten diese Vorstellungen allmählich empor.

Als methodisches Hilfsmittel benutzt W. Schmidt zur Bestimmung der Abhängigkeits- und Altersverhältnisse bei den primitiven Völkern die von L. Frobenius und Fr. Gräbner aus Fr. Ratzel's

Migrationstheorie herausgearbeitete Kulturkreistheorie, die eine Wanderung der Kulturen annimmt. Werkzeuge wie mythologische, besonders astrale Motive erleuchten den geschichtlichen Weg der Völker.

Damit hat die Ethnologie sich aus den Umklammerungen philosophischer Weltanschauungen zu einer wirklich historischen Methode durchgerungen und hat die Freiheit einer unvoreingenommenen Tatsachenforschung erlangt. Dadurch erhalten nun obige Ergebnisse auch ihre Autorität und Beweiskraft.

In guter Übereinstimmung mit ihnen steht es, daß eine Reihe von Forschern auch in den polytheistischen Kulturreligionen sowohl des turanischen, semitischen wie arischen Sprachstammes noch einen monotheistischen Hintergrund glauben bloßlegen zu können.

Damit ist es historisch unmöglich geworden, die Religion mit jenen rohen Anfängen beginnen zu lassen, wie es eine darwinistisch eingestellte Soziologie und Ethnologie tat, und fernerhin den weiteren Gang der Religion in ein aus philosophischen Annahmen heraus präjudiziertes Schema einzuzwängen.

d) Erkenntnistheoretische Ableitung des Theismus als Urreligion

Somit sprechen Geschichte und philosophische Erwägung gleichmäßig gegen die vorgenannten Deutungsversuche des Animismus, Magismus, Totemismus u. a. und legen den Monotheismus als Urreligion nahe. Wie aber kann man sich erkenntnistheoretisch die religiöse Entstehung des Urtheismus — auch nur in seiner elementarsten Gestalt — deutlich machen? Diese Frage berührt sich mit der anderen, wie immer wieder der Gottesglaube in den Menschen entstehe. Freilich ist es heute zumeist die Erziehung und die Überlieferung, die ihn vermittelt; auch der von Haus aus Ungläubige und Irreligiöse findet in seiner Umwelt die kulturellen Dokumente des Gottesglaubens. Aber die Vernunft eines jeden Menschen drängt auf irgendwelche selbsterschaute Fundierung der Gotteserkenntnis. So sehr nun diese auch im Unreflektierten bleiben mag, so wird sich doch in jedem religiösen Men-

schen mehr oder minder, wenn auch unter kulturell stark modifizierten Formen, der gleiche Prozeß abspielen, der zum Urtheismus führte. Es handelt sich somit hier um die allgemeine Frage: Wie erhebt sich der geistig-sinnliche Mensch zur eigenen natürlichen Gotteserkenntnis? Im Vorstehenden wurde die Lösung schon mehrfach berührt. Sie bedarf aber einer einläßlicheren Erörterung. Es gibt verschiedene Erklärungsversuche.

Erwähnt sei zuerst der Traditionalismus, dem in etwa auch der Ontologismus beigesellt werden kann. Die Traditionalisten sind der Meinung, daß alle wahre Erkenntnis des Menschen eine natürliche Offenbarungsmitgift der Natur oder Gottes an die Menschen sei.

Indes erfahren wir immer wieder, daß wir im Ringen mit dem Objekt stets selbst neue Erkenntnisse gewinnen. Was aber empirisch dem menschlichen Geiste ohne weiteres zugänglich ist, darf nicht auf Offenbarung zurückgeführt werden.

Aber ist Gott als Welturheber dem Menschen selbst erfaßbar? Der Ontologismus sagt: ja; denn dem offenen Weltblick bietet sich die Schau des absoluten Seins als solchen sofort dar, und zwar dergestalt, daß alle weitere Erkenntnis sie als notwendig voraussetzt und erst durch sie möglich wird. Indes ist hier nach vielfältiger Meinung die schließlich jedem zugängliche dunkle, verworrene Vorstellung des allgemeinen Seins mit Gott gleichgesetzt, was natürlich irrig wäre. Es träte dann das abstrakteste und leerste Sein an die Stelle des konkretesten. Jedenfalls aber ist von einem Sehen Gottes in uns empirisch nichts auffindbar, wenigstens nicht in dem vulgär ontologistischen Sinne.

Die Rationalisten nahmen seit Descartes vielfach ihre Zuflucht zu einer angeborenen Gottesidee. Nun ist eine solche keineswegs nachweisbar. Im Gegenteil sprechen manche Tatsachen dagegen: so das Fehlen jeden religiösen Zuges in gewissen Menschen und die Verschiedenartigkeit der Gottesvorstellung bei den Religiösen, dann aber vor allem der Umstand, daß die Entstehung der Gottesidee sowie ihre Mannigfaltigkeit durchaus verständlich gemacht

werden kann, ohne eine angeborene Idee vorauszusetzen. Der Bemerkung, daß die religiöse Anlage angeboren zu denken sei nach Analogie eines Talentes, das bald da sei, bald fehle, ist entgegenzuhalten, daß erfahrungsgemäß jeder normale Mensch, der sich nicht bewußt verschließt, in eine geistige Haltung gebracht werden kann, in der die Welt der Religion sich ihm eröffnet. Es ist darum an der grundsätzlichen religiösen Qualifizierung der Seele festzuhalten. Aber worin besteht diese und worin äußert sie sich?

Die Tübinger katholische Theologenschule war der Meinung, daß infolge der innigen Verbindung zwischen Mensch und Gott im Schöpfungsakt die Seele so durchwaltet sei von Gotteskräften, daß mit der Entfaltung des Selbstbewußtseins auch sofort eine solche des Gottesbewußtseins gegeben sei.

Verwandt damit sind platonisch-augustinisch-mystische Richtungen, welche eine direkte Gotteserkenntnis in unserer eigenen Seele annehmen, indem an bestimmten normativen Wirkungen in unserem Innern das Dasein Gottes sofort miterkannt würde. Die in unserm Innern erschauten Wesenheiten werden auf eine Einstrahlung des göttlichen Lichtes zurückgeführt, durch das mit der Wahrheit zugleich Gott erfaßt wird, der den Menschen in der Erkenntnis irgendwie an seinem Wesen teilnehmen läßt. So tiefsinnig nun auch diese Gedanken sind, eine Durchforschung der wirklichen Erfahrung scheint ein so unmittelbares Eingreifen und Selbstoffenbaren Gottes nicht zu fordern.

In ähnlicher Art hat M. Scheler dem Gedanken einer relativ unmittelbaren Gotteserkenntnis beredten Ausdruck verliehen. Der aktuellen Bedeutung wegen mag seine Theorie etwas einläßlicher betrachtet werden. Jeder unverfälschte Blick in die Welt trifft nach ihm auf das absolute, göttliche Sein, den persönlichen Gott, weil alle Dinge sich als geschaffene der schauenden Seele präsentieren. In ontischer wie psychologischer Hinsicht ist die Grundhaltung des Menschen eine religiöse — damit greift Scheler wieder auf patristische Gedanken zurück —, und jede andere Einstellung der Welt ist erst eine spätere, abgeleitete. Jeder

Mensch vollzieht nach Scheler darum notwendig den religiösen Erkenntnisakt, ja dieser mache eigentlich erst den Menschen zum Menschen. Und wo aus irgendeinem hemmenden Grunde Gott nicht erfaßt werde, da trete an seine Stelle der Götze.

Diese Auffassungen Schelers sind durch die tieferen Grundlagen seiner Lehre bedingt. Für Scheler nimmt die Erkenntnis folgenden Verlauf: Der Mensch beginnt mit der unmittelbaren Innewerdung der Wertsphäre, und zwar ausgehend vom höchsten Werte des als persönlich erschauten Göttlichen oder des Heiligen, um zu den relativen Wertordnungen abzusteigen. Obschon die verschiedenen Wertklassen nicht voneinander ableitbar sind, so fundieren sie sich doch gegenseitig und haben samt und sonders ihre Wurzel im Absoluten. Diese ganze unmittelbare Werterschauung beruht objektiv auf der Teilnahme an der personalen Gottesliebe, mit der wir zunächst alle Dinge lieben, ehe wir sie erkennen. Der Werterschauung folgt darum erst die Seinserfassung, wiederum als Teilnahme an Gottes Erkenntnis, ohne daß jedoch Sein und Wert auseinander zu deduzieren wären. Daraus erklärt sich Schelers Stellung zum religiösen Erkenntnisproblem. Der erste Welteindruck vermittelt dem Menschen die gewisse Erkenntnis des heiligen personalen Gottes. Die Weltdinge bilden ihrem Wesen nach eine Symbolsprache, durch die Gott sich dem Menschen als absolute Person mitteilt. Nicht etwa das kausale Motiv ist die Quelle dieser Erkenntnis, sondern lediglich der den Dingen verliehene Symbolcharakter. Alles Wissen um Gott ist ein Wissen d u r c h Gott. Die ganze Religion beruht auf Offenbarung. Der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion ist nicht formaler, sondern sachlicher Art. Die übernatürliche Religion vermittelt Einblicke in das innere Wesen Gottes, die der natürlichen versagt sind. Die rein rationale oder philosophische Gotteserkenntnis ist nicht nur das Sekundäre, sondern reicht überhaupt nicht bis zur Erfassung der göttlichen Personalität. Denn Personen werden nur auf Grund einer Selbsterschließung erkannt. Daß das absolute Ens a se, zu dem die rationale Erkenntnis führt,

und die absolute Gott=Person, die das religiöse Erkennen erschaut, irgendwie identisch sind, ist ein Postulat sowohl des objektiven Tatbestandes wie auch unserer naturhaften Einheit, oder wie eine andere Version lautet, eine Forderung der organischen Abhängigkeit jeglicher Erkenntnis von der religiösen.

Der aphoristische Charakter der nicht widerspruchsfreien Schelerschen Schreibart macht eine eindeutige Interpretierung seiner Gedanken fast unmöglich. Soviel läßt sich jedoch kritisch mit Grund geltend machen. Der phänomenologische Standort bringt es mit sich, daß an sich nur Wesens=, nicht Existenzfragen zur Diskussion stehen. Die teilweise starke Verwandtschaft Schelers mit biologistisch=nietzschescher Lebensphilosophie und dem transzendentalen Idealismus rückt die Geltungs= und Wertbetrachtung in den Vordergrund. Unter erheblicher Beeinflussung durch Gratry, wie Geyser in seinem jüngsten Buche gezeigt hat, lehrt Scheler einen Wert= und Liebesprimat, der — und hier zeigt sich der augustinische Einfluß — in einer T e i l n a h m e am Wesen Gottes gründet. Wie bei Gratry wird dabei das natürliche und übernatürliche Moment nicht immer scharf geschieden. Eine Analyse unseres empirischen Bewußtseins dürfte aber doch wohl den Beweis dafür erbringen, daß unser Erkennen zuvörderst auf das Sein stößt, und daß erst auf Grund bestimmter Seinsqualitäten uns Werte entgegentreten. Es ist somit der Wertprimat durch den Seinsprimat zu ersetzen.

Die Welt bildet nach Scheler eine Symbolsprache Gottes, durch die er sich erschließt und offenbart. Mit Recht nimmt der Philosoph die Dinge als Ausgangspunkt der Gotteserkenntnis. Indes können sie dies doch nur sein durch die Art ihres Seins und Sinnes, nicht durch etwelche pure Symbolkraft, von der wir ohne Kenntnis des Urtypus, Gottes, nichts wissen können. Symbole setzen bereits irgendwie die Erkenntnis des Symbolisierten voraus, ehe sie von ihm künden können. Wird aber die Art des Seins Fußpunkt des Erkenntnisweges, dann ist es wesentlich die Kausalbetrachtung, die zu Gott führt, indem für das wandelbare als Tragkraft ein ähnliches, aber unwandelbares Sein gesucht wird. Ob=

wohl Scheler das reale Sein in den Dienst der Gotteserkenntnis stellt, dabei den Rahmen der Phänomenologie überschreitend und auf Feststellung realer Existenz dringend, führt ihn die Seinsmetaphysik nur bis zum Ens a se, nicht bis zur Personalität Gottes, wenigstens nicht ohne den Einfluß der Religion. Demgegenüber wäre indes zu sagen, daß eine tiefere, innere Erkenntnis der Gottperson an und für sich freilich eine direkte Selbsterschließung und Offenbarung fordert. Das hindert aber nicht, daß Gott als Person in allgemeinster Bestimmung auch durch sein Werk erkannt werden kann, ohne Beeinflussung durch eine besondere religiöse Erkenntnis. Denn sein Werk wird den Stempel des personalen Schöpfergeistes tragen müssen.

Für mich sind hier Schelers Gedanken nicht ganz eindeutig. Mehrfach geben seine Äußerungen zu erkennen, daß die Erfassung Gottes als Person auch philosophisch möglich sei. Es stehen diesen indessen entgegengesetzte Verlautbarungen gegenüber.

Ist aber der Personcharakter Gottes schon in seinem Schöpfungswerke ersichtlich, so ergibt sich die Einheit von Ens a se mit dem „religiös erkannten Gott" wesentlich auf Grund der objektiven Tatsachen. Mit a. W.: Es erfolgt die Erkenntnis des Ens a se und des personalen Gottes als ein und derselben Größe am gleichen Objekt und im gleichen Akt. Dabei bleibt freilich ein Unterschied zwischen philosophischer und religiöser Prädizierung. Erstere vollzieht sich rein intellektuell; letztere stützt sich auch auf emotionale Momente und ist darum lebendiger, reicher, innerlicher, dürfte aber in den Grundlagen mit der philosophischen identisch sein.

Was nun endlich die Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis bei Scheler anlangt, so läßt sie sich nach obigen Modifikationen mit Przywara dahin deuten, daß eine auch noch unreflektierte vorwissenschaftliche Berührung mit der Welt in einer unentfalteten, impliciten Kausalerfassung Gott als persönlichen Weltgrund erkennen läßt.

Das führt uns zur letzten, der scholastischen Hypothese.

Die thomistische Schule steht den vorgenannten Anschauungen gegenüber auf dem Standpunkt, daß es lediglich eine durch die Dinge vermittelte Gotteserkenntnis von Natur aus gäbe, zu deren Gewinnung das unserem Geiste wesensmäßig angeborene kausale Bedürfnis genüge, aber auch nötig sei. Eine einfache, unbefangene Weltbetrachtung vermöge den göttlichen Urgrund zu erschließen. Da nun zum Begriff des Menschen unbedingt die kausal denkende Vernunft gehöre, so sei auch der primitive unverdorbene Mensch fähig, im Anblick der Weltdinge zu seinem Schöpfer in Gedanken aufzusteigen.

Diese Theorie läßt sich nunmehr so formulieren, daß sie zwischen den einzelnen Anschauungen vermittelt und deren richtige Gesichtspunkte vereint: Der Menschengeist als Geschöpf und Ebenbild Gottes besitzt aus sich die Kraft, aus den Werken den Werkmeister, aus den Kreaturen den Kreator — Gott — zu erkennen. Er bedarf an und für sich dazu keiner besonderen Ausrüstung. Der unmittelbare Welteindruck — gemeint ist damit das Daseins- und Lebensgefühl in seiner Totalität — führt den unbehinderten und ethisch erschlossenen Menschen zu einer mehr oder minder hellen Erfassung des persönlichen Weltgrundes, d. h. Gottes. Diese psychologisch wie auch erkenntnistheoretisch als eine Art Intuition zu bestimmende Sehweise enthält, freilich nur keimhaft, unentfaltet, die Elemente, mit denen der kritische Mensch sich in erkenntnistheoretisch-logischer Dialektik das Dasein Gottes auch zu einer Gewißheit des Wissens durch Beweise erhebt.

Zugunsten dieser Auffassung spricht die Tatsache, daß die festeste Zuversicht in die Existenz Gottes oft gerade bei Menschen gefunden wird, die sich nie irgendwelchen Beweisgängen hingegeben haben, die aber auf die Frage nach dem Grunde ihrer Gewißheit auf Motive hindeuten, die auch die Stützen des Beweises sind. Zum wirklichen Vollzuge dieser Erkenntnis ist freilich die Ausschaltung hemmender Seelenrichtungen notwendig. Je mehr alle isolierenden, sündhaften, eigenwilligen Triebe schweigen, je mehr Demut und Ehrfurcht vor dem Sein und der Wahrheit die

Seele füllt, um so mehr wird die Gotteserkenntnis zum gewissen unmittelbaren Besitz.

Damit steht auch in Einklang die heute sehr umstrittene Anschauung Newmans über die Gotteserkenntnis. Unter Ablehnung von Beweisen, unter denen er gemäß seinem Kulturkreise die mathematischen versteht, will er induktiv zu Gott aufsteigen. Er untersucht psychologisch den Aufstieg zu Gott im konkreten Menschen und achtet insonderheit auf die ethischen Dispositionen, die ihn befördern. Wenn er darum von einer Erkenntnis Gottes durch das Gewissen spricht, so meint er damit nicht ein unvermitteltes Sehen, sondern jene Art von Intuition, von der oben die Rede war, die, auf sittlicher Disposition aufruhend, eine unentfaltete induktive Zusammenschau jener Motive in sich schließt, welche das diskursive Denken auseinanderlegt.

Trifft diese Deutung der vorwissenschaftlichen intuitiven Gotteserkenntnis zu — sie läßt sich weitestgehend belegen —, dann ist auch vom psychologischen und erkenntistheoretischen Standorte aus die Möglichkeit für den theistischen Gottesglauben der Primitiven gegeben.

Abgesehen von dieser vermittels des Welt- und Lebenseindruckes sich darbietenden Gotteserkenntnis, kennen die großen Religionen noch eine andere auf Offenbarung oder persönliche Selbsterschließung Gottes zurückgehende. Das Christentum bezeichnet eine solche Kundgebung Gottes als übernatürlich, weil sie über die durch die Schöpfung vermittelte Gotteserkenntnis hinaus eine besondere Tat freier Mitteilung seitens Gottes voraussetzt. Die nähere Untersuchung darüber, wo wirklich Offenbarung vorliegt, ist nicht mehr Gegenstand der Religionsphilosophie. Diese behandelt die durch die Natur tatsächlich dargebotene Gotteserfassung sowie die Möglichkeit noch höherer Gottesmitteilung. Letztere ergibt sich von selbst, wenn die Gottheit wie hier als überweltlich und persönlich gedacht wird.

Stellt man nun mit positivem Christentum und Judentum eine solche übernatürliche Offenbarung an den Anfang der Menschheitgeschichte, so daß die Geistesentwicklung mit einer höheren Gottberührung beginnt, dann ist nicht nur der

Theismus als Urdatum selbstverständlich, sondern ist auch als Folge dieses Erbes der Zugang zu Gott für die unbehinderte Seele so ohne weiteres gegeben und naturgemäß, daß der Eindruck einer unmittelbaren Erschauung psychologisch durchaus erklärlich ist.

Literatur

A. Lang, The Making of Religion, 3. A., London 1909. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910. Ders., Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, Wien 1910. Ders., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie, I. Teil: historisch-kritischer Teil, Münster 1912. N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion, Leipzig 1916. A. Nieuwenhuis, Der Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst, Leiden 1920. G. Wunderle, Die Wurzel der primitiven Religion, Würzburg 1920. J. P. Steffes, Aus der Werkstätte der vergleichenden Religionsgeschichte, Deutsche Monatshefte, Jahrg. I, Berlin 1920 (Heft 8/9, S. 456 ff.). W. Schmidt, Die Uroffenbarung (in Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche, 4. A., B. 1), Kempten-München 1921. W. Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde, M.-Gladbach 1921. W. Switalski, Wesensschau und Gotteserkenntnis. Probleme der Erkenntnis, Gesamm. Vorträge u. Abhandlungen, Münster 1923. K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, 2. A., Rottenburg 1923 (bes. S. 58 ff.). J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, Münster 1923. W. Schmidt, Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, Kempten-München 1923. E. Przywara, Religionsbegründung, M. Scheler — J. H. Newman, Freiburg 1923.

3. Die Religion in ihren typischen geschichtlichen Formen

Bestimmen wir den religiösen Erkenntnisakt, wie es eben geschah, und nehmen wir zugleich mit A. Lang, W. Schmidt u. a. auf Grund eines weitschichtigen Materials an, daß der Gottesglaube in irgendwelcher Gestalt mit hoher Wahrscheinlichkeit bis an die Anfänge der Menschheit hinaufreiche, dann entsteht nunmehr die Frage, wie kommt es zu den seltsam verschiedenen und mannigfachen Gebilden der Religion innerhalb der Geschichte? Und läßt sich unter ihnen ein innerer Zusammenhang aufweisen? Eine Erklärung der historischen Mannigfaltigkeit der religiösen Erscheinungen, sowie ein Versuch, sie zu

ordnen, setzt natürlich eine bestimmte Religionstheorie notwendig voraus. Nach ihr bemißt sich das Verständnis für die Religionsgeschichte. Bevor hier selbst eine Deutung der religiösen Polymorphie unternommen werden soll, mögen einige der besonders charakteristischen aus den bisherigen Klassifikationen vorgeführt werden.

a) Die bisherigen Schemata

Am farblosesten ist die Gliederung von A. Kuenen. Er gibt unter dem Gesichtspunkte des äußeren Geltungsbereiches die Einteilung: Volksreligionen und Weltreligionen. H. Siebeck nimmt als Kriterium das Ziel der religiösen Funktion und unterscheidet: Naturreligion, Moralitätsreligion sowie negative und positive Erlösungsreligion. O. Pfleiderer verbindet die Unterscheidung vom Objekt mit einer solchen von der Funktion her und gliedert: Natur- und Geschichtsreligionen und bei letzteren: Gesetzes- oder Volksreligion und Erlösungs- oder Menschheitsreligion. G. Runze gruppiert unter dem Gesichtspunkte der Erscheinungsform, in der das zu verehrende Göttliche sich dem Menschen darbietet. Dabei unterscheidet er einen vierfachen Grundaspekt, je nachdem der Gegenstand des religiösen Kultes unter, über, neben oder in dem Menschen gesucht wird.

Die meisten Schemata entstammen entwicklungstheoretischen Anschauungen. Zur Charakterisierung seien einige der markantesten in ihren Hauptlinien vorgeführt. Auf naturgesetzmäßiger Grundlage baut A. Comte seine religiöse Theorie auf und gibt ihr den dreigliedrigen Stufenbau: Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus. Andere Vertreter der gleichen positivistischen Weltbetrachtung differieren in der Bestimmung der einzelnen Etappen, sind aber — wie oben gezeigt wurde — mit Comte derselben Meinung, daß die Religion eine sich gesetzmäßig entwickelnde, wenn auch mit der Zeit zu überwindende Irrung des Menschen sei. Hegel sieht in allen Religionen den inneren Zusammenhang der sich entfaltenden Idee. Die namhaftesten Stationen ihres Weges sind folgende: I. Naturreligionen: 1) unmittelbare Religion; 2) die Entzweiung des Bewußtseins in sich (die Religion der Substanz): a) die Religion der Masse (China), b) der Phantasie (Brahmanismus), c) des Insichseins (Buddhismus); 3) Die Naturreligion im Übergang zur Religion der Freiheit (der Kampf der Subjektivität): a) die Religion des Guten oder des Lichtes (Persien), b) des Schmerzes (Syrien), c) des Rätsels (Ägypten). — II. Die Religion der geistigen Individualität: 1) der Erhabenheit (Juden); 2) der Schönheit (Griechen); 3) der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes (Römer). — III. Die absolute Religion (das Christentum).

E. v. Hartmann, der sich um eine Kombinierung der mechanischen und idealistischen Entwicklungslinie bemüht, kommt zu dieser Entwicklungsordnung: I. Naturalismus: 1) der naturalistische Henotheismus; 2) seine anthropoide Vergeistigung: a) ästhetische Verfeine-

rung (Hellenen), b) utilitaristische Säcularisierung (Römer), c) tragisch-ethische Vertiefung (Germanen); 3) theologische Systematisierung des Henotheismus: a) naturalistischer Monismus (Ägypter), b) seminaturalistischer Dualismus (Perser). — II. Supranaturalismus: 1) der abstrakte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion: a) brahmanistischer Akosmismus, b) buddhistischer Illusionismus; 2) der Theismus: a) der primitive israelitische Henotheismus und der prophetische Monotheismus, b) die heteronome Gesetzesreligion der nachprophetisch-priesterlichen Zeit und des Islam, c) die realistische Erlösungsreligion oder das Christentum, das in einer Kreuzung mit dem Buddhismus sich zur autosoterischen Religion des unbewußten Geistes auswachsen soll.

Weitere Schemata anzuführen erübrigt sich, da sie keine neuen grundsätzlichen Gesichtspunkte erschließen.

Die entwicklungstheoretischen Einteilungen fehlen vor allem dadurch, daß sie die Religion selbst oder doch den geschichtlichen Ablauf derselben in bestimmte Kategorien zwingen, die mehr oder minder a priori auf Grund irgendeiner Weltanschauung feststehen, wodurch die Religion zugleich in die Linie einer fremden Zweckbestimmung zurückgedrängt wird. Sie ist wechselnde Erscheinungsform hier der Idee, dort des Lebenskampfes oder der Weltentwicklung und der Weltdeutung. Bei den außerhalb des Evolutionsdogmas liegenden Einteilungen wird das Wesen der Religion und der Gliederungsgrund ihrer mannigfachen Erscheinung zwar nicht a priori bestimmt. Indessen ist der Gesichtspunkt der Klassifikation doch nicht dem Wesen der Religion entnommen, sei es, daß man den Geltungsbereich der Religion oder ihre Funktionen, Ziele oder anderes zum Ausgangspunkte einer allgemeinen Ordnung macht.

Literatur

G. Runge, Religionsphilosophie, Leipzig 1901 (S. 293 ff.). Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Bd. I, 3. A., Tübingen 1905 (S. 6 ff.).

b) Neuer Gesichtspunkt für eine Gliederung

Das Einteilungsmotiv ist lediglich dem Wesen der Religion selbst zu entnehmen. Es wird zugleich den Grund enthalten müssen für die Mannigfaltigkeit sowie die besondere Art der äußeren religiösen Erscheinung. In der Religion sind nun drei Faktoren deutlich zu scheiden: das göttliche und das menschliche Moment sowie die Wechselwirkung zwischen beiden, die religiöse Funktion. Letztere wird wesentlich abhängen von der jeweiligen Auffassung des Göttlichen überhaupt. Damit rückt die besondere Art des göttlichen Erlebnisses in den Mittelpunkt unserer Betrachtung, und die Einteilung der Religion wird im Hinblick auf sie zu erfolgen haben. Die Frage ist nun

diese: Was bestimmt die typische Erlebnisart des Göttlichen, das göttliche oder das menschliche Moment?

Hier sind nun zunächst zwei Grundtypen zu unterscheiden: dogmatische und undogmatische Religionen. Bei ersteren ist das Göttliche so objektiv gegenständlich dargeboten, daß das Menschliche in gewissen Wesensbezügen von ihm geformt wird. Letztere übermitteln die Tatsache des Göttlichen, überlassen aber seine besondere Formung und begrifflich bildliche Ausprägung der jeweiligen Menschheit. Daher zeigen jene eine gewisse starre konservative Haltung, diese eine dem Wandel menschlichen Seelenlebens unterworfene Bewegtheit. Die Grenzlinie zwischen dogmatischen und undogmatischen Religionen ist zwar fließend, da in jeder Religion dogmatische und undogmatische Momente sich mischen. Unsere Scheidung will nur auf den vorwaltenden typischen Charakterzug achten. Kennzeichnend ist jedenfalls folgendes Moment: undogmatische Religionen haben ihren Geltungsbereich nur innerhalb des gleichen Volkes, Stammes, Kulturkreises, bzw. der gleichen natürlichen Seelenlage; die dogmatischen dagegen kennen solche Grenzen nicht in gleichem Maße; sie sind grundsätzlich überall gültig und reichen tatsächlich so weit, als sich ihnen eine entsprechende innere Erschlossenheit darbietet.

Wenn wir nun im folgenden versuchen, die geschichtlichen Religionstypen kurz zu skizzieren und zu ordnen, so soll damit nicht irgendwie eine Geschichte oder ein Entwicklungsschema der Religionen als solcher gegeben werden. Es handelt sich nur um eine Beschreibung der religiösen Hauptformen und ihre ideelle Anordnung von philosophischer Warte aus, gewissermaßen um eine formal-religiöse Kategorientafel.

I. Undogmatische Religionen

Bei den undogmatischen Religionen — so bestimmten wir ihre Eigenart — unterliegt das Göttliche hinsichtlich seiner bildlich-begrifflichen Erfassung der menschlichen Fixierung. Diese selbst aber ist innerlich wesentlich bedingt von der seelischen Grundeinstellung des Menschen in die Welt überhaupt. Denn am Welteindruck und der Totalität aller seiner Erlebnis- und Erkenntnismöglichkeiten vollzieht sich die Erfassung des Göttlichen. Letzteres erscheint demnach notwendig entsprechend der besonderen Sehweise des in die Welt und das Leben blickenden Menschen.

Die seelische Haltung des Menschen nun vermag infolge innerer Entwicklung und äußerer Einwirkung eine ganze Skala verschiedener Blick- und Erlebnismöglichkeiten zu durchlaufen. Der Mensch kann zur Welt in rein sinnlichem Verhältnisse stehen und dabei bald den begehrenden, bald den wahrnehmenden, schauenden Funktionen sich hingeben. Es kann weiter das gemüthafte, das rationale, das intuitive oder auch das voluntaristische Element mehr vorherrschen. Und zwischen diesen Stufen gibt es noch mannigfache Kombinationen. Für unsere Zwecke

handelt es sich nur darum, die wesentlichen Grundtypen herauszuarbeiten, um an ihnen die bedeutendsten historischen Formen der Religionsgeschichte zu beleuchten.

1. Der religiöse Umkreis der primitiven oder sinnlichen Weltbetrachtung

Charakteristisch ist den Primitiven die sinnliche Haltung zur Welt. Das Erkennen des Menschen auf dieser Stufe ist durchaus bildhaft, sein Begehren vor allem durch die sinnlichen Lebensbedürfnisse beherrscht. Dieser Interessenkreis ist auch für seine Erfahrung und Gestaltung des Göttlichen entscheidend und wesentlich; denn auch das Göttliche kann ihm natürlicherweise nur zugänglich sein durch die Seelen- oder Geistespforte, die dem Welt- und Lebenseindruck offen steht. Der Mensch gewahrt aus sich das Göttliche lediglich in der Art und Richtung seines Sehens, seiner geistigen Einstellung. Es wird ihm offenbar in den eindrucksvollsten, seiner gewohnten Umwelt fremdartig gegenüberstehenden Phänomenen. Werden dabei die äußeren Erscheinungen dunkel nur als besondere Offenbarungsquelle des Göttlichen empfunden, so blicken wir in die Sphäre des Theismus. Eine Identifizierung aber von göttlichem Wesen und Ding und die dadurch bedingte sachliche Zerteilung des Göttlichen versetzt uns in das Gebiet des Polytheismus und der Magie. Freilich ist die Trennungsgrenze dieser zwei Gebiete oft schwer zu ziehen. Im einzelnen läßt sich unterscheiden:

a) ein kosmischer Bereich des Göttlichen. Der sichtbare Weltumkreis, der sich der menschlichen Beachtung besonders aufdrängt durch den Himmel, das Gewitter, die Gestirne, vor allem durch die beiden Hauptgestirne Sonne und Mond, wird auch für die Versinnlichung des Göttlichen sehr bedeutungsvoll. Fast bei allen ältesten Völkern ist das höchste Wesen der Himmelsgott. Dabei bleibt unklar, ob der Himmel in physischer oder symbolischer Deutung gemeint ist, oder in welchem näheren Verhältnisse das Göttliche zu ihm steht.

Die bisher unverständliche Verbindung der Mondmythologie mit religiösen Vorstellungen glaubt P. W. Schmidt für die austronesischen Völker aufgedeckt zu haben, und er vermutet, bei den Indogermanen ähnliche Vorgänge annehmen zu dürfen. Demnach galt der abnehmende, wechselnde Mond zuerst als Bild des menschlichen Lebens, das von dem großen Urheber, dem Vater, stammte. Da die Schöpfung des Menschen der Zeit des zunehmenden Mondes zugerechnet wurde, so ermöglichte sich allmählich eine Gleichsetzung des alten Himmelvaters mit dem Hellmonde (vgl. die alten indogermanischen Gottesbezeichnungen Jupiter, Dyauspitar, Tyr usw.). Im weiteren Fortgang trennte sich der Hellmond als Himmelsgott vom Dunkelmond, der als Urkraft der Vegetation und Fruchtbarkeit betrachtet wurde.

Bei der Sonne sind nach Schmidt die Dinge noch undurchsichtiger. Zu beachten sind hier drei Motive: die Sonne in ihrem Tages-,

Monats- und Jahresgange. Das Tagesmotiv tritt, abgesehen von Ägypten, allenthalben verhältnismäßig spät auf. Die Verbindung mit der Religion erfolgte nach Schmidt wohl so, daß die Sonne zunächst als Gottes Auge, dann als die Erscheinung Gottes galt. Wie sie, ist er strahlend und ewig jung; wie sie jeden Morgen die Welt aus dem Dunkel hervortreten läßt, so befreit er in der Schöpfung die Welt von der Finsternis des Chaos.

Das Monatsmotiv kennt neben der Erde den Mond als Gattin der Sonne und läßt aus der Sonnenbefruchtung des Mondes die Sterne hervorgehen. Das ewige Fluten des Lichtes ist hier das Moment, an das sich das religiöse Empfinden anklammert.

Schmidt hält das Jahresthema der Sonne für das einflußreichste. Die Sonne erscheint als Spenderin des Lebens, der Vegetation und wird so zum Bilde der Urkraft alles Lebens. Die Konkretisierung und Verdinglichung dieser Lebenskraft führte nach und nach zu phallischen Kulten.

Die Gewitterwolke galt als die Überwinderin der die Vegetation ertötenden und das Leben lähmenden Gluthitze; sie war die Bringerin des erquickenden, nährenden Regens und so gleichfalls eine Äußerung der kosmischen Lebenskraft, die namentlich in Sturm, Donner und Blitz die Kreatur ihre Allgewalt fühlen ließ.

b) Neben den kosmischen Umkreis tritt damit der biologisch-psychologische. Das Leben mit seinem Geheimnis ist ja notwendig auch eine Offenbarungsquelle des Göttlichen. Wurde das Göttliche „Vater" genannt, so war darin ja schon der Primat und die Schöpferkraft des Lebens ausgesprochen. Das Rätsel des Lebens und die stets sich verjüngende Kraft der Pflanzen- und Tier- und Menschenwelt machten gerade die biologischen Erscheinungen zu geeigneten Trägern der geheimnisvollen göttlichen Kraft. Die wunderbaren Vorgänge bei Geburt und Tod, bei Traum und Schlaf und vornehmlich die unerklärlichen Fähigkeiten des Zauberers boten ebenso viele Motive des Grauens, Staunens und der Ehrfurcht und begründeten das, was an religiöser Ergriffenheit in den späteren Formen des Totemismus, Manismus und Animismus sich noch wiederfinden mag.

2. Die weiteren Fortbildungen

a) Allgemeine Enwicklungslinie

War bei den vorgenannten Formen das Verhältnis von Ding und Göttlichem mehr oder minder schwankend, so scheint bei den nächsten Entfaltungsstufen eine bis zur Identifikation sich fortbildende Annäherung von Ding und Gottheit sich mehr und mehr einzustellen. Die tiefere Verstrickung in die Vielheit der Dinge ließ die göttliche Einheit in stärkerem Maße zurücktreten. Daraus ergibt sich von selbst eine zunehmende Ineinssetzung des Göttlichen mit bestimmten Weltdingen

und infolgedessen ein Hervortreten des Polytheismus. Eine weitere bedeutsame Wirkung für die Entwicklung des letzteren hatte die Vermengung verschiedener Völker auf Grund von Wanderung und Eroberung. Denn mit den Völkern mischten sich die Götter, die nun bei ihrer Vielheit und angesichts der Fremdartigkeit ihrer Herkunft in ein hierarchisches Verhältnis gebracht werden mußten. In diesen Götterordnungen spiegelt sich vielfach das politische, soziale und soziologische Leben der betreffenden Völker, vor allem aber auch ihre seelische Zuständlichkeit wieder.

Während der Masse indes die tiefere Bedeutung der einzelnen Göttergestalten schließlich immer mehr abhanden kam oder verborgen blieb, hat esoterische Priesterweisheit sie in tiefsinnigen Reflexionen gedeutet.

Das primitive Weltbild erfährt in seinem sinnlich-bildlichen Grundcharakter mit dem erwachenden philosophisch-reflektierenden Geiste eine erhebliche Vertiefung. Die einsetzende und dann sich immer mehr zuspitzende Spekulation vermindert die stark gefühlsmäßige und naive religiöse Ehrfurcht und Scheu. An ihre Stelle tritt die Meditation und Kontemplation. Das rationale Moment drängt sich intensiver vor und ergreift die ganze Empfindungswelt. Die Einheit des Göttlichen, die dem Menschen in der Vielheit der sinnlichen Erscheinungen unterzugehen drohte, wird hier gedanklich erfaßt oder doch geahnt; aber es bleibt die sinnliche Umhüllung. Es scheidet sich jetzt die esoterische von der exoterischen Religion gemäß der stärkeren oder geringeren rationalen Beimischung. In ersterer werden Göttliches und Irdisches in ihrer Totalität so enge zusammengerückt, daß es vielfach zu einem philosophisch-religiösen Monismus kommt, wenigstens auf den Höhen der Kultur und Bildung; letztere verharrt mehr bei der polytheistischen bildlichen Vielheit.

Die Umkreise der Betrachtung, die wir bei den Primitiven fanden, bleiben und erscheinen bald gesondert, bald vereint, die seelische Einstellung wandelt sich.

b) Der religiöse Umkreis der großen Kulturvölker

α) Der kosmisch-rationale Götterkreis in Babylon und Persien

Dem Babylonier erscheint das Göttliche vornehmlich in seiner kosmisch-astronomischen Welt, die er schon verstandesmäßig zu begreifen sucht. Aus der Vermengung von Licht und Finsternis, von Ordnung und Chaos sieht er die Welt erstehen. Von den ewigen Gestirnen stammt die Seele, sie, das im Körper verdunkelte, gefangene Licht. Und zurück wieder zu den Sternen muß sie, ablegend ihr Gewand aus Nacht und Staub. Zaubersakramente und eine weltflüchtige, der Materie feindliche Askese befördern den Läuterungsprozeß der Seele beim

Aufstieg zum ewigen Leben in der Lichtwelt des Himmels. Die Totalität von Welt und Leben wird als Natureinheit erahnt, so aber, daß sie sich schließlich völlig konsolidiert und zum naturalistischen Monismus wird. Daneben wuchert exoterisch ein im einzelnen unorganischer, unlogischer Polytheismus.

In Persien stehen zunächst Licht und Finsternis als Symbole der göttlichen und widergöttlichen Macht einander gegenüber. Das Leben stellt in jeglicher Hinsicht den erbitterten Kampf dieser Doppelkräfte dar; indes soll das gute Prinzip einst allbeherrschend sein. Ein starker sittlicher Wille wird damit wachgerufen. Trotz der scharfen dualistischen Spannung findet sich doch ein Ahnen der letzten Einheit, und trotz der bildlichen Vorstellung ein fernes Wissen darum, daß der Gottgeist doch noch mehr sei als das erscheinende Licht.

β) Der rational-vegetarisch-kosmische Götterkreis in Ägypten

In Ägypten kreuzen sich zwei Gedankenlinien. Einmal ist das religiöse Leben beherrscht vom Vegetationsmythus, der sich an die Namen Isis, Osiris, Horus und Seth anknüpft und sich innerlich nährt durch die Wunder des im Frühling aufblühenden und im Herbst absterbenden Lebens. Daneben aber gibt es eine Sonnenspekulation, die in esoterischer Priesterweisheit das Weltall als materialistischen Monismus zu begreifen sucht, wobei freilich die religiösen Erlebnisse mehr und mehr verblassen mußten. Ein dauerndes, wertvolles Ergebnis der ägyptischen Religion war jedenfalls der aus dem Lichtwandel und der Lebensbetrachtung sich ergebende, scharf ausgeprägte Jenseits- und Vergeltungsglaube.

γ) Die voluntaristisch-biologisch-mystische Einstellung der kleinasiatischen Religionen

In Kleinasien, im angrenzenden Thrazien, vor allem in Syrien spielen sich die religiösen Erfahrungen im Bereiche des biologischen Lebensgefühles ab. Der Lebensstrom, der mit dem steigenden Leben, besonders im Frühling, durch die Erde hinbraust, wird als Hauch und Kraft der Gottheit empfunden. Deshalb stürmt man im Dienste der Magna Mater und des Dionysos, den Frühlingsorkanen gleich, über Berg und Tal, versetzt sich durch enthusiastische Tänze in Raserei, stürzt sich auf lebendige Tiere und zerreißt sie, um sich an der göttlichen Lebenskraft ihres Blutes zu erlaben. Sich dem sinnlichen Rausche des drängenden Lebens hingeben, dem feurigen, stürmischen Rhythmus des begehrenden Blutes sich anvertrauen, gilt hier als mystisch-tiefstes Gotteserlebnis. So begreift es sich, daß z. B. weithin in Asien, besonders in Syrien, die Prostitution zu einer religiösen Funktion wird. In den unerklärlichen Vorgängen des Lebens meint man auf den letzten Gehalt des Lebens zu stoßen.

δ) Die stärkere Rationalisierung des kosmischen und biologischen Elementes in China und Japan

Diesem enthusiastisch-orgiastischen Empfinden steht eine völlig rationalisierte religiöse Form gegenüber im Konfutsianismus und Schintoismus Chinas und Japans. Hier kehrt das kosmische und biologisch-animistische Moment wieder in der Gestalt einer Verehrung der Naturgesetze sowie der geschichtlichen Überlieferung. Der sichtbare Himmel mit seinen erdbeherrschenden ehernen Normen sowie die Altersweisheit der Altvordern sind die Niederschläge des Absoluten. Darum wird dem Himmel wie den Toten geopfert. Die kosmische und historische Ordnung, von denen sich der Mensch umfaßt fühlt, repräsentieren ihm das Göttliche.

ε) Die intuitive Bereicherung der Religion im Taoismus, Brahmanismus, Jainismus und Buddhismus

Eine wesentliche Vertiefung erfährt das religiöse Bewußtsein durch das Aufkommen der Intuition in der Religion des Taoismus, Brahmanismus, Jainismus und Buddhismus.

Der Taoismus breitet über den chinesischen Rationalismus eine tiefe Mystik. Tao ist der unnennbare, unerkennbare Urgrund aller Dinge. Seinem Schoße entstammten sie, selbst nur Schattenbilder, Unwirklichkeiten, und zu ihm kehren sie zurück. Sinn und Ziel des Lebens ist also die Versenkung in diesen Ab- und Urgrund.

Eine verwandte seelische Haltung war es, die einst im tiefsinnigen Brahmanismus die indisch-vedische Religion des Varuna und Indra, einen kosmisch-kriegerischen Kult, ablöste. Alle äußere Weltwirklichkeit gerinnt hier gleicherweise zum wesenlosen Scheine. Atman-Brahma, das ewig Eine und Gleiche, nur ist Wahrheit und Wirklichkeit. Und die Religion besteht darin, aus aller Absonderung und Besonderung, aus jedweder Individualisierung und Selbstbehauptung heraus den Weg zu dieser Seinstiefe, zur Zerstörung aller Grenzen zu finden und so zur wahren Wirklichkeit einzugehen.

Im Jainismus des Nataputta wie im Buddhismus zerbricht auch noch diese letzte Wirklichkeit. Die Welt wird zu einem Traume, dessen Träumer selbst noch ein Traum ist. Die in steiler Askese angesammelte Willenskraft hat nur das eine Ziel, jeglicher festgeronnenen Form des Seins zu entrinnen, da in ihm die Quelle jeden Leids und jeder Unvollkommenheit gefunden wird. Indes hat der verneinende Wille auch eine — wenngleich mehr zurücktretende — positive Kehrseite. Er sehnt sich nach dem Nirwana. Dieses aber ist für das buddhistische Empfinden wohl nicht, wie man früher meinte, die pure Negation, die phantastische Ausgeburt des absoluten Pessimismus, sondern das positivste und vollendetste Sein, die Überwindung alles unseligen Weltseins.

Der Endzustand tritt ein, wenn der letzte Rest erdhaften Wünschens und Wollens erloschen ist. Solange das nicht geschah, muß die Seele

in stets erneuten Wanderungen durch alle möglichen Leiber hindurch, bis sie reif ist, zur letzten Stille einzugehen. Hier scheint die Formung des Göttlichen nicht von der Psyche her gebildet, weil wesensmäßig jede Besonderung, also auch die Psyche, negiert wird. Indes zeigt ein näheres Zusehen, daß gerade diese Religionsform in erhöhtem Maße das erdenmüde Lebensgefühl ihrer Bekenner zum Ausdruck bringt. Man hat der indischen, resp. der buddhistischen Geisteshaltung oft das Prädikat, eine Religion zu sein, abgesprochen. Aber erweist nicht gerade sie sich doch außerordentlich stark im Banne des Außer- und Überweltlichen, des „ganz Anderen"? Freilich hat die innere Feindlichkeit gegen alles Umgrenzte, Konkrete keinerlei Art von formuliertem Gottesbegriff aufkommen lassen.

In merkwürdigem Kontrast zu dieser sublimen Geistigkeit steht der namentlich im Hinduismus und Lamaismus üppig erblühende Kultus, sowie die Vielgötterei.

c) Die personal-ästhetisch-utilitaristische Form der Religion bei Griechen und Römern

Wer von den indischen Intuitionen übergeht zu der Sehweise der Griechen und Römer, könnte zunächst versucht sein, hier eine tiefer stehende Stufe zu erblicken. Denn bei ihnen fehlt scheinbar alle Metaphysik und auch alles Überkosmische. Ein Fortschritt liegt indes insofern vor, als das Göttliche in Menschenform erscheint. Es denaturalisiert seine sichtbare Seite und wählt zu seiner Manifestation den persönlichen konkreten Geist. In Griechenland sind es, auf dem Gipfel der Entfaltung, die verschiedenen geistigen Seiten der menschlichen Psyche, die, in idealer Gestaltung und Potenzierung, als Verkörperungen des Göttlichen empfunden werden. Besonders ist dies — die fortlebenden primitiven Stufen finden sich natürlich auch hier, aber nur das Neue, Eigenartige, soll erfaßt werden — seit der homerischen bis über die klassische Zeit hin der Fall. *Καλὸν κἀγαθόν*, das Schöne und Gute, zwei Wechselbezeichnungen für dieselbe Sache, die sich etwa als *σωφροσύνη*, als harmonische Gestaltung des inneren und äußeren Lebens bestimmen ließe, sind die höchsten Leitsterne. Die Götter sind namentlich die von der Natur abgelösten persönlichen Sondererscheinungen aller menschlichen Geistesformen in ästhetisch-schöner Ausprägung und Abstufung. Hier wird der persönliche Geist, wenn auch noch in naturhaft menschlicher Enge, als das Höhere der Natur empfunden. Vor allem erscheint nun auch das menschliche Leben selbst, die Geschichte, nicht nur bloß die Natur, durchwaltet von göttlichen Kräften. Zur Zeit der Tragiker und großen Philosophen wird das Bewußtsein des sittlichen Charakters im Göttlichen sowie einer Jenseitsvergeltung immer stärker. Zugleich wächst das Gefühl für die überragende Einheit des Göttlichen hinter all den mannigfachen Vielheiten seiner Erscheinungen. Es lag dies tief begründet im Charakter des obersten Gottes Zeus, der als Vater der Götter und Menschen galt, mehr aber noch in

dem Glauben an die Moira, das allwaltende, selbst götterbeherrschende Schicksal. Intensiver indes noch wirkte auf die metaphysische Vereinheitlichung des Göttlichen hin die seit dem sechsten Jahrhundert Griechenland durchziehenden und aufregenden mystischen Strömungen, die im Gegensatz zur episch-homerischen Sehweise die Welt nicht mehr als kunstvolle Einheit in der bunten Vielheit erlebten, sondern gequält von der Tatsache und dem Probleme des Übels, in der Vereinigung mit einem metakosmischen intuitiv erfaßten Absoluten Erlösung von ihrem Leben suchten. Sie zeigten dem erdgebundenen Blick des Griechen eine überirdische, jenseitige Wirklichkeit. Vor ihr brach die ästhetische Scheinwelt zusammen, und öffnete sich die griechische Seele dem tiefsten Ernste. Zur Vollherrschaft kam diese Geistesrichtung zur Zeit des Hellenismus (siehe weiter unten).

In Rom waren es hauptsächlich die mannigfachen Seiten des allgemeinen Wohles, welche sich in den einzelnen personifizierten Göttern verkörpern. Das alle verbindende Gesetz, das Wohl der Gesamtheit, tritt in den Mittelpunkt der Wertsetzung. Das Ganze erscheint als das alles Überragende, Höhere. Freilich beginnt hier, wie auch schon in der ersten Hochblüte von Hellas, der weltüberlegene, metaphysische Charakter des Göttlichen mehr und mehr zu verbleichen und einer reinen Diesseitigkeit sich anzunähern. Immerhin wurde der Staat als Verkörperung der Gesamtheit mit seinen Gesetzen wie etwas Übermenschliches, Absolutes empfunden und betrachtet. Seinen konkreten Ausdruck fand er zuletzt im vergöttlichten Kaiser. Zum ersten Male erscheint damit in der außertheistischen Religionsentwicklung das Göttliche aufgelöst in einen gebietenden, individuellen und doch zugleich überindividuellen Allwillen. In einen Allwillen weiterhin, der das gesamte Leben, auch des letzten Individuums, ganz umspannt und durchwaltet. Das römische Volk wurde vielfach das frömmste genannt. Und es muß zugegeben werden, daß alle Funktionen seines Lebens unter religiöse, freilich wesentlich ökonomisch und politisch orientierte Normen gerückt waren. Seine philosophischen Spekulationen galten in der Hauptsache der Versittlichung des Lebens auf Grund eines allwaltenden Willens.

d) Der synkretistische Mystizismus im Hellenismus

Der gewaltigste Fortschritt in der Entfaltung des religiösen Bewußtseins erwuchs vielleicht auf dem Gebiete einer synkretistisch-mystischen Kontemplation und Erfahrung zur Zeit des Hellenismus. Im Anschluß an die mystischen Kulte, namentlich der Vegetationsgöttin Demeter in Eleusis und des Dionysos in Delphi, bildeten sich unter der Einwirkung der großen Völker- und Religionsmischung zwischen Ost und West mannigfache Mysterien, Geheimkulte aus, die aus allen Religionen die wesentlichen formalen und materialen Elemente an sich zogen, und deren Funktion eine zweifache war: sie pflegten eifrige Spekulationen über das göttliche Wesen, über Weltgenese, Sünde, Erlösung und Jenseits, und sie vermittelten weiterhin dem nach harten,

langen Prüfungen Aufgenommenen die Schau der heiligsten Geheimnisse, sowie die erlösenden Weihen und Riten. Dabei fiel jedweder national-völkische Charakter fort. Nur der Einzelne mit seiner Seele stand im Blickfeld der Beachtung. Der Polytheismus verblaßte mehr und mehr vor den immer deutlicher sich aufdrängenden monotheistischen Ahnungen. Der Grundton war Sündengefühl und Weltmüdigkeit in Verbindung mit heißem Verlangen nach Erlösung von Tod und Sünde durch Gottvereinigung.

So ergaben sich Stimmungen, die dem Christentum vorarbeiteten, Gefäße, in die es später seine neuen Inhalte gießen konnte: Monotheismus, Weltpessimismus, Erlösungsverlangen, Sakramentenliturgie, Individualismus in Verbindung mit Universalismus und Jenseitssehnsucht.

Damit haben wir den Umkreis der undogmatischen religiösen Typen kurz durchmessen. Formal-psychisch ist — wie wir sahen — ihnen charakteristisch, daß die Gestaltung des Göttlichen im einzelnen bedingt ist durch die spezifische seelische Haltung der jeweiligen Epoche, angefangen von der rohen Sinnlichkeit bis zu der in feierliche Mystik und Ekstase übergehenden Intuition. Entscheidend dabei ist der allemal überragende Eindruck in Natur, Geschichte und Sozietät. Ihre Geltung erstreckt sich darum stets nur bis an die Grenzen des Stammes, der Nation, der Kultur. Zwischen dem Göttlichen und der Volksseele herrscht Ausgeglichenheit und Harmonie, nicht Kampf und Spannung, da das Göttliche eben der Seelenlage angeformt wird. Objektivmaterial kennzeichnend ist die Tatsache, daß das Göttliche wie etwa im Buddhismus und Jainismus direkt nur negativ als Negation der Welt gefaßt und ihr in jeder Beziehung radikal antithetisch entgegengestellt oder aber in so enge Verbindung mit ihr gebracht wird, daß beide ohne wesenstrennende Grenze mehr oder minder ineinander übergehen.

II. Die dogmatischen Religionen

Wird bei den undogmatischen Religionen das Göttliche vornehmlich durch die Seele des Menschen geformt, so umgekehrt bei den dogmatischen Religionen die menschliche Seele durch das Göttliche. Dogmatische Religionen wissen sich stets auf Offenbarung aufruhend. Das Göttliche tritt in ihnen dem Menschen in fixierter Gestaltung oder doch objektiver Inhaltlichkeit entgegen. Darum liegt stets eine gewisse Spannung zwischen Seele und Gott, da immer wieder der naturhafte Versuch gemacht wird, das Göttliche den menschlichen Formen anzupassen, dem sich dieses widersetzt. Gott und Welt stehen in scharfer Wesensscheidung einander gegenüber, sind aber funktionell verbunden. Weil hier das persönlich-völkische Moment das Göttliche nicht im gleichen Maße wie in der undogmatischen Religion bestimmt und einengt, greift die Gültigkeit der dogmatischen Religion grundsätzlich hinaus über die Grenzen von Volk und Kultur. Sie beansprucht allgemeine

Geltung, ja universale Absolutheit. Die typischen Formen, die der Gottesgedanke samt seinen Auswirkungen im Dogma hat, seien kurz skizziert.

1. Der Mohammedanismus

Man kann darüber streiten, ob der Mohammedanismus eine dogmatische oder eine undogmatische Religion sei. Er hat beiderlei Elemente in sich, die dogmatischen jedoch in erheblich höherem Maße als die vorgenannten Religionen. Darum kann er füglich seiner rein formalen Seite nach als Übergang zu den ausgesprochen dogmatischen Religionen gerechnet werden.

In sich erweist er sich als eine sehr komplexe Größe, die von Haus aus Bestandteile verschiedenster Provenienz in sich vereinigte: arabisches Nationalgut, jüdische und christliche Motive. Dazu traten später starke Beeinflussungen durch die griechische, besonders die platonisch-plotinische Philosophie, die namentlich die Ausbildung einer tiefsinnigen reichen arabischen Scholastik, sowie der mystischen Strömungen des Behaismus und Sufismus bedingten. Allerdings hat diese Mystik auch auf dem Wege über Persien indisches Lehnsgut in sich aufgenommen. Was nun als dogmatisches religiöses Gut angesprochen werden kann, ist wesentlich jüdisch-christlicher Herkunft: der Theismus sowie das Sittengesetz mit seiner jenseitigen Vergeltung. Nur hat die Glut der arabischen Wüstenphantasie die biblischen Elemente stark umgeschmolzen und in grellste sinnliche Farben getaucht. Der Gottesbegriff erscheint naturalisiert. Gott ist blinde Schicksalsgewalt, unbedingter nationaler Wille. Er gab dem Volke den kriegerischen Geist und den nationalen expansiven Eroberungswillen, oder vielmehr er war selbst deren Verkörperung. Dieser Gottesvorstellung entsprach eine ziemlich laxe Gesetzesmoral, ein äußerlicher, ritualistischer Kult und ein sinnlich phantastisches Jenseits. Mit solcher Naturalisierung war die Nationalisierung der Religion gegeben und ihr dogmatischer Charakter stark getrübt.

2. Das Judentum

Reiner kommt das dogmatische Wesen zum Ausdruck im Judentum. Schon äußerlich formal prägt es sich in einem zweifachen Momente aus: in der Sonderstellung des Judentums innerhalb der Religionsgeschichte, sowie in dem inneren Zwiespalt zwischen den hohen, reinen geistigen Inhalten seiner Religion und der oft genug entgegengesetzten Praxis. Gerade das letztere Moment ist ein eigenes Merkmal der jüdischen Geschichte: sie zeigt im tiefsten Grunde ein unablässiges Ringen der Massen mit dem erhabenen Gottesbegriff und den sich damit verknüpfenden Anschauungen über Seele, Ethik und Jenseits. Die wesentlich neuen Elemente des Judentums gegenüber den oben vorgeführten Religionen sind folgende: Gott ist ein personales, weltüberlegenes und doch weltschöpferisches, unbildliches Geistwesen. Er ist der Gesetzgeber und König seines Volkes, sein Hort und sein Heil. Darum treibt

die Entwicklung immer mehr hinauf zur geistigen Innerlichkeit, hinüber zur Jenseitigkeit. Das Sündengefühl läutert sich zum rein ethischen Empfinden; als Hauptgebot erscheint die Gottes- und Menschenliebe. Die Naturopfer gewinnen Symbolcharakter; die jenseitigen Vorstellungen werden schärfer und reiner, das Harren auf einen geschichtlichen Erlöser immer bestimmter. Dem Gottesglauben wie der Ethik liegt ein Universalismus zugrunde, der seiner Intention nach die nationalen Schranken überflog. Ein Diesseits wie Jenseits umspannendes Gottesreich ist die große Enderwartung. Und alle diese Dinge beruhen nicht auf kosmischer oder historischer Spekulation, gehen vielmehr allenthalben über deren Linie hinaus und werden zurückgeführt auf die großen, gnadenhaften Gotteserfahrungen der Führer. Offenbarung, Selbsterschließung Gottes gilt als die Quelle dieser Religion. Ihr Ziel ist die Formung des Menschen durch Gott.

3. Das Christentum

Gegenüber aller Religionsgeschichte ist sich das positive Christentum bewußt, die wesenhafte Erfüllung und Verwirklichung der Religion überhaupt zu sein. Es weiß sich als die Religion der in der historischen Person Jesu Christi kund gewordenen Offenbarung und Erscheinung Gottes. War Gott im Alten Testament hauptsächlich Gesetzgeber und Vergelter, so wird er nun gepredigt als lauterste Gerechtigkeit, Güte, Liebe und heilige Vollkommenheit im überquellenden Reichtum seines trinitarischen Wesens. Und alle Lebensfragen werden in das Licht dieses Gottesglaubens gerückt. Was im Judentum sich andeutete, erscheint hier entschleiert und ausgereift. Sein und Bedeutung des Menschen werden in einer Weise herausgestellt, wie es der antiken Welt noch fremd war. Der Mensch ist das Ebenbild des heiligen, geistigen Gottes, zur Auferstehung, Unsterblichkeit und Vollendung im Reiche Gottes bestimmt. Die Ethik wird völlig verinnerlicht, vergeistigt. Ihr letztes Motiv wird die Gottes- und die Menschenliebe, ihr Ziel die menschliche Vollendung der Gottesebenbildlichkeit. Die Verkündigung des Reiches Gottes erhebt sich über alle erdhaften Trübungen, denen sie im Judentum erlag, und zielt lediglich ab auf die Gottesherrschaft über die Seelen. Zum ersten Male in der Religionsgeschichte verwirklicht sich diese in Form einer sichtbaren-unsichtbaren, physischen-metaphysischen K i r c h e. Was aber schließlich vielleicht das Größte ist: diese Religion tritt nicht als Lehre und Predigt unter die Menschen, sondern als Leben und göttliche Wirklichkeit in der Geschichte durch Jesus Christus. Sie ist nicht das Produkt nationaler und kultureller Eigenart, sondern bis zu einem gewissen Grade deren Formprinzip.

Wenn das Wesen der Religion darin besteht, den Menschen in seiner Totalität bestimmt sein zu lassen vom Göttlichen, dann erfüllt die dogmatische Religion ihrer Intention nach an sich die Zweckbestimmung der Religion am meisten; denn in ihr gleicht die sich wesenhaft

erschließende Gotteswirklichkeit den Menschen sich an. Ist weiterhin die sich wenigstens irgendwie offenbarende Gottwirklichkeit die Voraussetzung jeder Religion, dann trägt jene Religion den höchsten Wertcharakter, die sich auf der größten und vollkommensten Gotterschließung aufbaut, d. h. die Religion der reichsten und tiefsten Offenbarung, die Religion der völligsten Gottbestimmtheit, m. a. W. die dogmatische Religion. Beide Merkmale treffen vor allem auf das dogmatische Christentum zu, das dem Menschen über seine natürliche Beschaffenheit hinaus in einer geistigen Wiedergeburt einen Lebensmittelpunkt jenseits der Welt in Gott gibt und von da aus die ganze Totalität seines Wesens formt. Nicht diese oder jene Seelenpotenz ist hier gottgestaltend, sondern Gott ist seelengestaltend, so viele Differenzierungen auch im einzelnen in der subjektiven Reaktion infolge der reichen Fülle menschlicher Individualitäten dabei noch möglich bleiben mögen. Während in anderen Religionen das Göttliche oft genug in Trübungen und Verkümmerungen, sowie in einseitiger psychischer Erfassung erschien, trägt das positive Christentum das Bewußtsein in sich, dasselbe in objektiver und subjektiver Fülle und Reinheit zu erschließen und in der völligen Umkehr des Menschen durch die Wiedergeburt (nicht die stufenmäßig höchste, sondern) die Realisierung der Religion schlechthin darzustellen.

Wo der dogmatische Charakter sich erweicht oder gänzlich schwindet, da schlägt das rein menschliche Formprinzip wieder durch und kehren naturalistisch gefärbte vorchristliche Gestaltungen wieder. Das charakterisiert die außerchristlichen religiösen Bewegungen der neuzeitlichen Entwicklung, die zwischen Philosophie und Religion hin und her oszillieren. Auch die Neuzeit kennt Bildungen, in denen das Göttliche, wenngleich nicht vom Geiste restlos erzeugt, so doch von ihm seine ganze Formung erhält. Und zwar sind auch hier die seelischen Haltungen der einzelnen Kulturphasen und Denker entscheidend. Was uns in den verschiedenen historischen Kulturstufen an Religionen entgegentrat, begegnet uns bis zum Phalluskulte heute wieder, freilich in subtilerer Fassung.

Literatur

C. P. Tiele, Geschichte der Religionen im Altertume. Deutsch von Gehrich, Gotha 1896 ff. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., 3. A., Tübingen 1905. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 2 Bde., München 1906. N. Söderblom, Die Religionen der Erde (Religionsgeschichtliche Volksbücher III 3), Tübingen 1906. P. Wurm, Handbuch der Religionsgeschichte, Calw 1908. S. Rainach, Orpheus, Allgemeine Geschichte der Religionen, Wien und Leipzig 1910. O. Habert, La religion de la Grèce antique, Paris 1910. Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig 1910. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundge-

danken und Wirkungen, Leipzig 1910. J. Huby, Manuel d'histoire des religions, Paris 1912. L. R. Farnell, The higher aspects of Greek religion, London 1912. G. Wissowa, Religion und Kultur der Römer, München 1912. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Bd. I, Münster 1912. C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1911/13. A. Dieterich, Nekyia, 2. A., Leipzig 1913. Ders., Mutter Erde, 2. A., Berlin 1913. G. Samter, Die Religion der Griechen (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 457), Leipzig 1914. A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, München 1918. Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion bei P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart (I 3, 1), 2. A., Leipzig 1913. Die Geschichte der christlichen Religion. Mit Einl.: Die israelitisch-jüdische Religion (ebenda I.4, 1) 2 Bde., 2. A., 2. Abdruck, Leipzig 1922. C. P. Tiele—N. Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, 5. A., Berlin 1920. H. Beckh, Buddhismus, Sammlung Göschen, Bd. I u. II, 2. A., Berlin 1919/20.

4. Der innere Wesensaufbau der Religion

Der Einblick in die historische Erscheinung der Religion erschließt uns zugleich die tiefere Erkenntnis ihres Wesens. Um letztere hat sich in sehr eindrucksvoller Weise R. Otto in seinem Buche „Das Heilige" bemüht. Er hat die kennzeichnenden Momente der lebendigen Religion scharfsinnig herausgearbeitet, wenn auch seine ethnologische, psychologische und erkenntnistheoretische Begründung schwersten Bedenken unterliegt.

Das Elementarste im religiösen Leben ist dies: wir stehen innerlich einer Wirklichkeit gegenüber, welche nicht von dieser Welt ist. Etwas Außer- und Überweltliches ragt in unser Inneres hinein und tritt mit unserer Seele in Verbindung. Das trifft selbst bis zu einem gewissen Grade bei nichttheistischen Religionsformen zu, soweit sie wirklich noch religiösen Charakter haben. Denn wie auch immer hier das Göttliche gedacht werden mag, es geht nicht restlos auf in der Identifikation mit der empirischen Welt schlechthin, sondern stellt als Motiv der Religion etwas die nächste Wirklichkeit Überragendes dar. Ein hinter die Erscheinungen verlegter metaphysischer Untergrund oder eine verklärende romantische Stimmung, in die man unsere Welt hineintaucht, also etwas in irgendwelchem Sinne wenigstens „Überirdi-

sches", bildet sein inneres Wesen. Freilich ist dabei die Konturierung des Göttlichen sehr abgeblaßt und unsicher.

Diese neue Wirklichkeit, die der religiöse Mensch in sich vorfindet, steht ihm trotz ihrer überlegenen anderen Art nicht gänzlich wesensfremd gegenüber. Er nimmt Beziehungen wahr, die sich hinüber- und herüberspannen; ja in ihnen offenbart sich gerade die neue göttliche Wirklichkeit. Sie lassen sich charakterisieren als Wirkungen, die wir von der göttlichen Macht erfahren, als Aktionen, welche in der Seele des Religiösen Gegenwirkung, Reaktion, hervorrufen. Diese Aktionen und Reaktionen tragen positiven bzw. negativen Charakter, je nachdem sie die Verbindung mit Gott oder die Entfernung und den Abstand von ihm empfinden lassen und zum Ausdruck bringen. In jeder dieser Hinsichten zeigen sie sich mehrfach spezifiziert.

Fassen wir die Aktionen des Göttlichen zuerst in ihrer negativen Richtung ins Auge, dann äußert es sich

a) im Intellekt: als das Unerfaßliche, Unergründliche, Superrationale;
b) im Gefühl oder Gemüt: als das Überragende, Gewaltige, Unnahbare, Heilige, Majestätische, auch als Drohendes, Strafendes;
c) im Willen: als das Allgewaltige, Befehlende, Beherrschende, Unbezwingliche, Verpflichtende, Überstarke, Zermalmende.

Diesen, wie Otto sagt, „abdrängenden" oder negativen Aktionen des Göttlichen korrespondieren im religiösen Menschen parallele Reaktionen, und zwar:

a) im Intellekt: demütiger, unterwürfiger Glaube;
b) im Gemüte: das Gefühl der Ohnmacht und Geschöpflichkeit, der Scheu und Ehrfurcht, der Reue und Buße;
c) im Willen: Unterwerfung und Gehorsam, Preisgabe des trotzigen, sich selbstbehauptenden Eigenwillens.

Neben den „abdrängenden" erfährt der Religiöse anziehende Funktionen von seiten des Göttlichen oder positive Aktionen. Es enthüllt sich unter diesem Blickpunkt

a) für den Intellekt: als letzte Wahrheit, tiefste Erkenntnis, hellstes Licht;

b) für das Gemüt: als Liebe, Güte, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Langmut;
c) für den Willen: als das höchste Gut, die höchste Norm, das ethisch Heilige, Vollkommene.

Dem entsprechen von seiten der menschlichen Seele
a) im Intellekt: Erleuchtung, inneres Sehen, höhere Schau;
b) im Gemüte: das Gefühl der Ruhe, der Erlösung, Begnadung und Beseligung;
c) im Willen: Hingabe, Anbetung, Hoffen, Lieben, ethische und religiöse Praxis.

So erweist sich einerseits das Göttliche mit der Seele verwandt, in ihre Kategorien sich einsenkend, und doch ist es wiederum ihr sehr fremd, weil wesensmäßig alle menschlichen Kategorien überragend und sprengend. Da wir indessen das Göttliche nur vermittels unserer seelischen Kategorien erfahren, müssen wir uns auch das objektive Wesen des Göttlichen in der Richtung derselben gelegen denken.

Alle Einwirkungen des Göttlichen tragen in der vollen, lebendigen Religiosität irgendwie den *Charakter des Persönlichen*. Der Wechselverkehr, der die Religion charakterisiert, setzt die göttliche Personalität voraus. Freilich reicht auch die menschliche Kategorie der Persönlichkeit nicht aus, den Eindruck des Göttlichen entsprechend zu umschreiben. Aber wir können es nur suchen in der Richtung der selbstbewußten Persönlichkeit.

Die göttliche Wirklichkeit mit ihrer doppelseitigen Funktion und ihrer wesensmäßigen Distanz vom natürlichen Seelenleben versetzt den Menschen in eine *innere Spannung*. Er fühlt in sich den Drang, zur göttlichen Wesenheit und ihren Werten aufzusteigen, gewahrt zugleich aber auch die unübersteigbaren hemmenden Schranken seines ungöttlichen Wesens. Die an und für sich schon stark empfundenen Dissonanzen des Weltdaseins und Lebens werden unter dem Eindruck der Gotteswelt noch schmerzlicher und quälender. Ebenso wird indes die Forderung ihrer Überwindung und der Glaube an eine solche intensiver. So erzeugt sich aus der Religion selbst der Erlösungsdrang, der jeder lebendigen großen Religion innewohnt, das Verlangen nach Welt-

überwindung und Weltvollendung, die Sehnsucht, mit den Wurzeln, ja mit der Totalität seines geistigen Wesens in das göttliche Leben versetzt zu werden.

Dem Erlösungsdrang entstammt eine charakteristische Grundempfindung der Religion, die i n n e r e U n r u h e, die sich durch den Mund Augustins so beredten Ausdruck schuf. Sie kann ihrerseits wiederum eine zweifache Richtung nehmen: man kann versuchen, den inneren Zwiespalt zu schlichten, indem man die Religion flieht; aber da letztere mit unserem tiefsten Wesen verwachsen ist — sie knüpft ja an die inneren Dissonanzen an —, wird dies zumeist nicht völlig gelingen; und so bleibt eine Unruhe bei allem Fortstreben von der Religion, besonders in jenen, die doch nicht gänzlich von ihr loszukommen vermögen. Die andere Art der Unruhe hat darin ihren Grund, daß man den seelischen Zwiespalt beheben will durch restlosen Übertritt auf die Seite des Göttlichen, ohne es ganz zu erreichen; denn hier bleibt für gewöhnlich ein menschlicher, nicht völlig auflösbarer Erdenrest und mit ihm zugleich auch eine bestimmte Unrast zurück. Während indes jene erstere Unruhe voller Qual und Unlust ist, erweist sich diese letztere reich an Trost und innerer Erquickung. In Augenblicken denkbar intensivster Gottvereinigung kennt die Seele freilich auch Momente absoluter Rast und Stille.

Die Unrast, in die sich der Mensch durch die Religion versetzt fühlt, bezielt e i n e U m w e r t u n g s e i n e r W e r t e, eine Wiedergeburt, eine Überwindung des irdischen, sinnlich gebundenen Wesens in ihm durch das Göttliche. Diese Umwandlung kann allmählich oder plötzlich erfolgen. Im letzteren Falle nennen wir sie B e k e h r u n g. Sie hat darin ihren Grund, daß die religiöse Welt mit ihrem alles überragenden Wertcharakter momentan als überwältigende Wirklichkeit vor die Seele hintritt und sie in ihren Bann hineinzieht. Bei erneuter, allmählicher, nicht so starker Innenwirkung nimmt sie die Form der sich häufig wiederholenden R e c h t f e r t i g u n g an.

Die W e l t erscheint dem religiösen Menschen als ein abgeleitetes, unselbständiges Sein, als schattenhafte Wirklich-

keit, als ein Nichts vor Gott. Ist es die Meinung brahmanisch-buddhistischer Frömmigkeit, daß sie gänzlich zu überwinden, zu zerstören sei, so erhofft die christliche Religion eine Umgestaltung und Erlösung der Welt durch das Göttliche, ihre restlose Einbeziehung in den Bereich gottgewollter Werte, ihre Eingliederung in das Reich Gottes.

Intensiver noch trägt der Mensch für das religiöse Bewußtsein einen Doppelcharakter an sich. Einerseits ist er als Geschöpf gleicherweise ein Nichts vor Gott, auf das dieselben Bestimmungen zutreffen wie auf die Welt. Andrerseits weiß er sich dem Göttlichen wesentlich näher verwandt, fühlt sich zwar als unheiliger, unreiner, unerlöster Mensch weit von Gott getrennt, aber doch wieder zu ihm emporgezogen, und erhofft, durch Erlösung zur Vereinigung mit ihm zu gelangen.

Diese Spannung in Trennung und Verbindung zwischen Gott und Mensch ist der Ausgangspunkt für die religiöse Betätigung und Auswirkung. Den Spalt zu überbrücken, ist die Sendung des Erlösers. Gott zeigt sich der Welt durch den Erlöser in Offenbarung, Wunder und Gnade. Die Welt erhebt sich zu ihm in erlösendem Glauben, in Gebet und Opfer.

Literatur

Hier sind vor allem einzusehen die großen Dokumente lebendiger Religion: in erster Linie die Bücher des A. und N. Testamentes; die liturgischen Gebete, Hymnen und Sequenzen aus dem römischen Missale und Brevier; ferner Augustins Confessiones, Soliloquia, Sermones; Dantes Divina Comedia; die Schriften der Mystiker, besonders der hl. Theresia; aus neuerer Zeit vgl. die religiöse Lyrik Tersteegens, Annette von Droste-Hülshoffs, Thrasolts u. a., weiterhin die Tagebuchblätter J. H. Wicherns (Gesammelte Schriften, Bd. I u. II, Naumburg 1901); Die Klassiker der Religion, herausg. von G. Pfannmüller, Berlin-Schöneberg 1902; Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde, herausg. von W. Lehmann, Jena 1906; H. Delacroix, Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens, Paris 1908; Ekstatische Konfessionen, ges. von M. Buber, Jena 1909; A. Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen, 2. Aufl., Paderborn 1917; reiches Material enthalten die Predigten von H. Newman, von denen der Verlag Rauch in Wiesbaden eine Neuausgabe ankündigt. Siehe auch seine von

M. Laros im selben Verlage herausgegebenen Gebete „Gott und die Seele". Vgl. zudem J. Geyser, Intellekt oder Gemüt, Freiburg 1923; P. W. Schmidt, Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale und superrationale, Kempten-München 1923.

5. Die Motive der Religiosität

Da die Religion eine Wechselbeziehung zwischen Seele und Gott darstellt, hat sie zur notwendigen Voraussetzung, daß die Wirklichkeit des Göttlichen sich den Menschen irgendwie erschlossen und sein Inneres in Bewegung und Unruhe versetzt hat. Als Menschen sind wir an sich neuen Wirklichkeitserschließungen bloß im Rahmen menschlicher Aufnahmemittel fähig. Durch die Tore des Natürlichen und Menschlichen muß also das Göttliche zu unserer Seele eindringen. Dabei wirken die irdischen Dinge nur als Mittler, Symbole, Zeichen mit, hindeutend auf die hinter ihnen stehende Gottwirklichkeit. Wäre der Mensch geistig unabgelenkt durch Milieu, Erziehung, Umwelt usw., so würde ihm die Gottwirklichkeit unmittelbar mit dem vollen Selbst- und Welterfassen zum Bewußtsein gelangen. Da jene Erschlossenheit für die Allwirklichkeit indes auf Grund der kulturellen Entwicklung vielen versagt ist, wird ihnen der Aufstieg zu Gott nur vermittels gewisser Hilfsmittel zugänglich. An welche Hilfsmittel sich nun im Einzelfalle die Gotteserfassung für diesen und jenen Menschen heftet, das hängt, rein menschlich gesehen, von der besonderen Struktur seines Wesens ab.

a) Gemütvolle Menschen erleben das Göttliche sehr häufig am Widerspruch ihrer besseren Natur gegen die Unausgeglichenheiten und Brutalitäten des Lebens. Die Fragwürdigkeit, Problematik und schmerzliche Unfertigkeit unseres Daseins öffnet ihnen das Auge für die Wirklichkeit einer ganz anderen Beschaffenheit und Größenordnung. Dabei bieten sich gleich wiederum verschiedene Wege dar. Die einen, vornehmlich sittlich eingestellt, leiden unter dem Übermaß egoistischer Lebensverzerrung und gelangen im Widerstreit zu ihr zur lebendigen Erfassung des heiligen, vollkommenen Gottes, durch den diese Welt zu überwinden

ist. Andere empfinden den Druck des Übels und des Bösen in jeder Gestalt besonders intensiv, und gerade durch den düsteren Hintergrund unserer Weltgestaltung wird ihr Auge erschlossen für das Reich werdender Vollendung und Beseligung. Andere wiederum gewinnen Gewißheit über eine göttliche Sphäre der Wahrheit angesichts aller lastenden Zweifel, Irrungen und Finsternisse dieses Erdenlebens.

Die innere Opposition zur Welt lenkt in allen diesen Fällen das Auge in eine entgegengesetzte Blickrichtung und läßt es eine ganz andere, neue Wirklichkeit entdecken. Charakterologisch kennzeichnend ist ein gemüthaftes, nach innen gekehrtes intuitives Wertgefühl und -bedürfnis.

b) Da wo der W i l l e dem Menschen das Gepräge gibt, ist das Göttliche besonders zugänglich auf Grund unserer versagenden, unzulänglichen Kraft. Daß wir Ziele sehen, wollen, ja wollen müssen, deren Distanz unser Fuß aus sich nie überwinden kann, läßt uns ein übermenschliches Kraftfeld, die Sphäre des Göttlichen, entdecken. Das Mißverhältnis zwischen Sollen, Müssen und Können befreit das Auge von einer bisherigen Verdunkelung seines Blickes. Umgekehrt kann auch das aus seelischer Tiefe wie eine fremde Macht hervorbrechende geniale Wollen und Können den Menschen hinweisen auf die überirdischen Kraftquellen, von denen er sich inspiriert und angetrieben fühlt.

c) Das V o r z i e h e n d e r E r k e n n t n i s g e s i c h t s p u n k t e schafft eine doppelte Haltung. Die Erkenntnis tritt entweder mehr als Intuition und Schauung auf oder sie nimmt die Form des diskursiven, prüfenden Denkens an. Letzteres ist eine Funktion des reflektierenden, philosophischen Menschen und wird von uns im einzelnen erörtert werden, wenn von dem Verhältnis der Religion zur philosophischen Erkenntnis und Gewißheit die Rede sein wird. Erstere ist eine allgemeinere menschliche Leistung und für viele Menschentypen hinsichtlich ihres Verhältnisses zur göttlichen Wirklichkeit kennzeichnend. Sie geht dem kritischen analytischen Denken vorauf, trägt dessen Elemente noch unzerlegt in sich. Von ihr soll hier gehandelt werden. Es kommen dabei nicht so sehr wie bei der ersten Motivgruppe

wertende, als vielmehr erfassende, auf Tatsachen gerichtete Schauungen in Frage. Hier sind es vornehmlich die Bereiche der *Außen-* und *Innenwelt*, welche berücksichtigt werden müssen.

In der *Außenwelt* ist es die Sphäre der Dinge in Natur und Kultur, sowie der Bezirk der Personen im individuellen wie im geschichtlichen Leben, die als Wegweiser des Göttlichen in Wirksamkeit treten:

Das Dasein der Welt überhaupt, der Umkreis der kommenden und gehenden, der auf- und niedersteigenden Dinge, das Rätsel des Seins und Existierens im Gegensatz zum einfachen Nichts, das stets erneute Gefühl des Gesetzten, Bedingten, Begrenzten — alles das zwingt den Blick über die Grenzen des Wandelbaren und Eingeengten hinaus zum Uferlosen, Unwandelbaren, Absoluten. Dazu treten gewisse Besonderungen im Gesamtbilde der Natur: die Gesetze, die sich durch die unendlichen Fernen spannen und riesengewaltige Massen unsichtbarem Willen dienstbar machen. Das Geheimnis im Aufbau des Atoms und Stoffes, die noch nicht entwirrten Rätsel des Lebens in seiner unberechenbaren Fülle der Formen und Arten, die Visionen der Schönheit, angefangen von der bescheidensten Blüte bis zum erhabensten Erlebnis einer Gebirgs- und Meereseinsamkeit, einer Sternenstille und vernichtenden Orkangewalt. Dazu die Zusammenordnung aller Dinge, die Abstimmung auf einen Zweckgedanken, eine alles beherrschende Harmonie der Sphären. An all diesen Dingen hat sich je und je die religiöse Flamme entzündet, in deren Licht die Seele in eine neue Wirklichkeit versank.

Vergeistigte Menschen werden nicht minder an der Hand der Kultur den Zugang zum Göttlichen finden. Die alle Geschlechter und Zeiten umgreifende Kontinuität der geistigen Welteroberung, die Wunder der Technik, Wissenschaft und der Kunst in jeder Gattung und Gestalt, die von Individuen vollbracht, dennoch in Wesen, Sinn, Wert und Bedeutung und im Hinblick auf ihre Zusammenhänge jedwedes Individuum weit übergreifen, erfüllen uns mit schauernden Ahnungen einer urschöpferischen, göttlichen Geisteswelt.

Mehr als die Dinge sind die lebendigen Menschen durchweht vom göttlichen Hauche. Darum ist gerade auch der Mensch in Sonderheit für den Menschen eine Durchgangspforte zum Göttlichen. Ein reiner, vergeistigter, gotterfüllter Mensch ist für seine Umgebung in gewissem Sinne eine göttliche „Offenbarung". Nicht selten erwacht durch Berührung mit einer solchen reinen Person in Menschen, in denen jeder tiefere Quell verschüttet schien, plötzlich mit Urgewalt das sittliche und religiöse Leben.

Ähnliches gilt von der historischen Menschheit. Im Auf und Nieder ihrer Geschichte spült sich neben vielem Wertlosen doch auch unsagbar Köstliches an die Ufer der Zeit, enthüllt sich da und dort ein göttlicher, ewiger Urgrund und Kern. So sehr es unmöglich sein mag, einen Sinn durch den ganzen Verlauf der Geschichte hin wissenschaftlich aufzuweisen, so wenig wird der dem Gesamteindrucke hingegebene Blick sich einem solchen entziehen können. Aus dem Wandel des menschlichen Lebens, dem Gemisch seiner Heroen und Massen, seinen Hoch- und Tiefgängen, dem Heben und Senken besonders der religiösen Welle in Schauung und Tat bei Führer und Volk wird er den Durchblick zu etwas Unvergänglichem, absolut Gültigem und Wirklichem nicht zu übersehen vermögen.

Endlich breitet sich daneben die persönliche Innenwelt mit ihrem Reichtum aus. Wer fühlte nicht die höhere Macht, die uns umgibt, wie Licht und Hauch, wenn er die Fügungen und Geschicke seines Lebens überdenkt; dieses seltsame Ineinander von Beglückung und Bedrückung, von Freiheit und Notwendigkeit, von Forderung und Gnade, von Verzweiflung und Tröstung. In uns ist alles fließend, wie es Wesensart des Lebens ist, aber allseitig gebändigt durch die ewigen ungeschriebenen Normen und Gesetze, die der wogenden chaotischen Flut Ufer und Rhythmus verleihen. Wir stehen in steter Wechselwirkung mit einer höheren Gewalt, empfangend und gebend, versöhnt und entzweit. Dazu tritt bei tief erschlossenen Menschen die unerschütterliche Überzeugung, die unmittelbaren Regungen und Einsprachen einer göttlichen Wirksamkeit in sich zu erfahren, je mehr die Seele,

sich abkehrend von allen Dingen, sich in ihre eigene Wesenheit zurückzieht, je weniger der Blick durch das Zeichen und Symbol sich fesseln läßt, um frei zu werden für das Angezeigte, Symbolisierte. Das ist vornehmlich die Einstellung der Mystiker.

Eine Übersteigerung dieses Standpunktes führt sodann dazu, das Göttliche zu suchen in gänzlicher *Absehung von Außen- und Innenwelt*. Wie wir oben betonten, ist die Stellung zum Symbol und zum Zeichen von großer Wichtigkeit für die Gestaltung der Religionsgeschichte geworden. Denn die Verschiedenartigkeit des Gottesgedankens und der religiösen Auffassungen hängt zum großen Teil damit zusammen, welche Dinge als Symbole des Göttlichen erfaßt werden, und wie das Verhalten zwischen Symbol und Symbolisiertem gedacht wird. Es ist nun möglich, daß man in den Dingen ausschließlich nur das Unzulängliche, Einschränkende, Täuschende-Enttäuschende sieht, daß man sie empfindet wie Sünde und Tod und darum in Sehnsucht nach Entschränkung, Wesenheit, Wahrheit, Leben und Vollendung, in brünstigem Verlangen nach „Gott“ sich radikal von ihnen abwendet. Wir finden dies in den Bereichen verstiegener und übermäßig sublimierter Mystik. Am entschiedensten wird die Abscheidung von den Dingen, selbst von der eigenen Person und Seele, so daß auch diese nicht einmal mehr als Medium und Aufnahmegefäß in Frage kommen, systematisch vom östlichen Denken weithin angestrebt. Tief erschüttert von dem übervollen Leidmaß der Welt und heimverlangend nach Brahma und Nirwana, sucht der Inder rückhaltlos loszukommen von jeglicher Art des Seins, auch vom eigenen Ich. Ihm ist das zu erringende Göttliche, soweit es *bestimmbar* bleibt, lediglich Negation des Empirischen. Darum besteht seine seelische Haltung darin, jede willenhafte Verknüpfung mit irgendwelchem Sein zu lösen, auch sich und seiner Seele zu entfliehen.

Ob ein Mensch zu solch radikalem Neinsagen sich sinnvoll (und möglicherweise) entschließen kann, soll hier nicht untersucht werden. Indessen sei bemerkt, daß jedes Streben stets irgendwie an das positiv Seiende gekettet bleibt — auch

das Streben nach Befreiung vom Streben. Im Gegensatz dazu hat das Christentum das Göttliche nie im puren Negativen gesucht, sondern im Durchgang vom Schein zum Sein. Das Endliche blieb ihm Bild, Weg und Mittel. Es war sich dessen jederzeit voll bewußt, daß eine völlige Flucht aus dem Endlichen uns versagt ist oder doch lediglich ins pure Nichts führt, daß dagegen für uns der Hintritt zum Unendlichen und Göttlichen nur durch das Endliche geht.

6. Hemmnisse der Religiosität

Daß trotz der Fülle der gotterschließenden Motive dennoch viele Menschen den Weg zum Göttlichen nicht finden, hängt letztlich mit unerforschten und vielleicht auch philosophisch unerforschbaren inneren Entscheidungen zusammen. Dennoch lassen sich selbst rein philosophisch eine Reihe von Motive geltend machen, die einiges Licht über diese Ablehnung verbreiten.

Wir sahen, dem religiösen Menschen ist es eigentümlich, daß er bei der vorgefundenen nächsten Umgebung nicht stehen bleibt, sondern sie zum Anlaß nimmt, mit der Totalität seines Wesens bis zu ihrem Urgrunde vorzudringen. Die Wirklichkeit der Empirie ist ihm der Index einer durch sie in etwa ebenso verhüllten wie erschlossenen Allwirklichkeit. Und wie Beobachtung und Religionsgeschichte lehren, ist dieser religiöse Eindruck der Gesamtwelt umso sicherer und zwingender, je unmittelbarer, unverfälschter, allseits eröffnet der Mensch dem gesamten Dasein gegenübersteht. Das aber kennzeichnet den irreligiösen Menschen und Zweifler, daß ihm die nächste Wirklichkeit und Umwelt nicht mehr der Künder eines göttlichen personalen Urwesens wird. Der tiefere Grund wird — abgesehen von den unaufhellbaren letzten persönlichen Entscheidungen — darin zu suchen sein, daß die seelische Stellung zu dem Ganzen des Gegebenen eine Ablenkung erfahren hat. Diese kann mannigfaltig verursacht sein und sich auf verschiedene Weise äußern.

Erziehung, Milieu, Schule, Beruf, Erfahrung, Kultur usw. vermögen den Blick des Menschen so einzustellen, daß ihm die Welt nicht mehr von Gott redet. Eine kurze Überschau

über Religions- und Kulturgeschichte belehrt ohne weiteres darüber, daß die Art und Intensität der religiösen Haltung durchaus stark bestimmt ist durch die jeweiligen Zeitrichtungen. Es gibt Kulturformen und Weltorientierungen, die das Auge für den persönlichen Gott völlig trüben und blenden. Auch das religiöse Erkennen hat im individuellen wie im völkischen Sinne seine Ebben und Fluten. Gott kann sich über seine Erschlossenheit in der Welt hinaus jeder Zeit persönlich zuneigen und offenbaren, so wie es ihm gefällt; aber auch die Menschheit selbst ist wandelbar in ihrer faktischen Aufnahmefähigkeit für das Göttliche, kann sich dafür eröffnen oder schließen.

Die Art, in der sich die der Religion ungünstigen Haltungen äußern, ist reich differenziert. Einige Haupttypen theoretischen und praktischen Charakters seien herausgestellt.

a) Der extreme Empirismus. Da wo das Auge lediglich am Konkreten der Weltoberfläche haftet, wo sich der Blick nur in die sinnliche Erfahrung einbohrt und sich jedwede Grenzüberschreitung von Raum und Zeit selbst versagt, da verschließt man sich notwendigerweise den Zugang zu einer wesensmäßig anders gearteten Wirklichkeit. Die grundsätzliche Ablehnung jeder Berührung mit der metaphysischen Welttiefe vereinseitigt und fälscht das Welt- und Lebensgefühl.

b) Der extreme Rationalismus. Auch er verschiebt und verzeichnet das Weltbild, wie es sich der ganz erschlossenen Seele darbietet. Indem er alles mit dem Intellekte nicht nur bestrahlt, sondern nur von ihm aus deutet und gelten läßt, zersetzt er notwendig alles Irrationale und Superrationale. Sein Endergebnis kann ein zweifaches sein: eine rein rationalistische Metaphysik, welche alle Wesenheiten, auch Gott, in durchsichtige Begriffe auflöst und dabei zerstört, oder ein sich ziemlich folgerichtig ergebender Skeptizismus, dem sich alle Wirklichkeit und Gewißheit innerlich zersetzt. Beide Formen lassen einen lebendigen Gottesglauben nicht aufkommen, entziehen ihm vielmehr jede Grundlage.

c) Der extrem wissenschaftliche Geist. Er vermittelt notwendig nur einen Teilblick in die Wirklichkeit.

Sein Wesen ist an Spezialisierung gebunden, löst also den Geistesblick des Menschen leicht ab von der Totalität des Daseins. Die Absicht geht hier auf Ordnung bestimmter, partikulärer Tatsachen und Ergründung ihrer Gesetze, auf die Beherrschung eines Teilgebietes der Wirklichkeit. Lückenlose Zusammenhänge werden erstrebt, die einen Raum für den Durchbruch des Göttlichen nicht zu lassen scheinen. Die ganze Gedankenrichtung und Zielsetzung ist dabei so orientiert, daß sie an der göttlichen Sphäre vorbeiblickt. Ein nur fachwissenschaftlich eingestellter Geist setzt die religiösen Kategorien außer Funktion. Die Verabsolutierung der Wissenschaften negiert die tiefere Erkenntnis der Daseinsstruktur und verhüllt den religiösen Hintergrund und Horizont.

d) Der *extrem utilitaristische-praktische Sinn.* Trotz der immerhin noch stark diskutierten Frage nach dem tatsächlichen Prioritätsverhältnis von Intellekt und Wille bei den wesentlichen Erkenntnis- und Entscheidungsakten ist unbedingt zu sagen, daß das Interesse, also eine apriorische Strebe- und Willensrichtung, auf die Gestaltung des höheren Seelenlebens und mithin auf das Erkennen einen außerordentlich starken Einfluß ausübt. Zeiten nun, deren Liebe und Sehnsucht den realen, praktischen Nützlichkeiten ausschließlich zugehören, suchen in diesen auch alle ihre Wertbefriedigungen. Da ihr Interesse über die Grenze dieser Erdgebundenheit nicht hinausführt, konzentriert sich auch das geistige Schauen und Erkennen auf den praktischen Wirklichkeitskomplex. Höhere Welten, tiefere Wirklichkeiten treten überhaupt nicht in den Horizont dieser Zeiten und Kulturen. Es ist, als ob ihnen das Organ dafür erstorben wäre. Solche Phasen der Entwicklung sind sozusagen irreligiös, bis sie wiederum Fühlung gewinnen mit der Totalität unseres Daseins.

e) Die *pessimistische Weltbetrachtung.* Auf einer gewissen einseitigen Blickrichtung beruht auch die pessimistische Ablehnung des Gottesglaubens. Es ist unzweifelhaft, daß die Tatsache und das Problem des Bösen in jeder Gestalt eines der allerernstesten Hemmnisse auch für den

ehrlichen Gottsucher ist. Man denke nur an das qualvolle Ringen der Antike, Hiobs und mancher Psalmen mit dieser Frage. Wenn Gott ist, kann er nur in der Richtung unserer höchsten Vorstellungen von Vollkommenheit gedacht werden. Wie aber kann dann trotz seiner Allmacht und Heiligkeit jene Fülle des Bösen bestehen? So gewiß hier menschliches Erkennen sich vergeblich um letzte Antworten müht, so gewiß ist, daß trotz des Bösen die Welt ungezählte Spuren des Göttlichen zeigt, daß namentlich die religiöse Seele dem Menschen Zeugnis gibt von seiner inneren Unüberwindlichkeit gegenüber dem Bösen, und endlich, daß das Böse als Gegenwehr das Gute in tausendfacher Gestalt herausfordert. Wer sein Urteil einzig und allein unter dem eisigen, zerstörenden Anhauche des Bösen bildet, vermag freilich keinen freien Weg zu Gott mehr zu sehen. Wer aber darüber hinaus sich ein Auge wahrt für alle die Bekundungen Gottes jenseits des Bösen sowie auf dessen dunklem Hintergrunde, der wird an den undurchdringlichen Fragen nach dem Sinn des Übels seinen Gottesglauben nicht zerschellen lassen.

f) Der Ersatz Gottes durch den Götzen. Ist in einer Zeit oder für bestimmte Menschen der Durchblick zu Gott verhüllt, so drängt doch der Geist mit seiner religiösen Anlage dazu, irgendetwas als Absolutes und Kultgegenstand aufzustellen. Dies geschieht dann oft so, daß eines der Hauptmotive der bestimmten Kulturepoche in den Bereich des Heiligen und Absoluten emporgehoben wird. An Stelle der Gottesfunktion tritt, wie Scheler sagt, die Götzenfunktion. So gewinnen in praktisch utilitaristischen Zeitaltern die Arbeit, die Kultur, das Leben, der Genuß usw. absolute göttliche Bedeutung; in wissenschaftlichen Epochen steigen zu solcher Ehrung auf die Erkenntnis, der Fortschritt, die Autonomie und souveräne Macht des Könnens, und endlich in rationalistischen Zeiten die Materie, die Kraft, der Intellekt, der Wille, die Menschheit usf. Es schafft sich der Mensch einen Religionsersatz, ein Absolutes, das doch durchaus das nicht zu bieten vermag, um deswillen es gefordert wird, nämlich Ziel und Erfüllung für die Sehnsucht nach Lebensdeutung und Erlösung zu sein; er schafft sich ein

Heiliges, das gleichfalls dem Wesen des Heiligen nicht genügt, da es nur romantisch verklärte Erdwirklichkeit ist. Die „religiöse" Atmosphäre, in die solche verabsolutierten Kultur- und Spekulationsmotive eingetaucht werden, vermag aber das Auge für eine tiefere Gotteserkenntnis zu blenden.

Noch weit unheilvoller für die persönliche religiöse Haltung wird diese Verkehrung in der Erkenntnis- und Wertsphäre, wenn sie mehr oder minder bewußt und gewollt vollzogen wird, wenn sich mit ihr der leise Wunsch paart, es möchte das Göttliche überhaupt nicht existieren, damit es uns nicht hindern könnte, bei einem niederen, relativen Werte stehen zu bleiben. Diese innere Verschiebung unserer Willens- und Liebesrichtung zerstört allmählich den seelischen Zusammenhang mit Gott durch religiösen Zweifel, dem schließlich die geistige Zersetzung in Form des Unglaubens folgt.

g) Die Gottblindheit der Umwelt. Ein weiteres ernstes Hemmnis für den Gottesglauben ergibt sich aus der religiös unzulänglichen Haltung der Umwelt. Daß ihr Einfluß sich als Milieu, Kulturströmung, Erziehung usw. sehr stark geltend machen kann, wurde schon betont. Hier ist noch ein weiterer Gesichtspunkt ins Auge zu fassen. Da der Mensch und seine Lebensweise das feinste Sprachorgan Gottes ist, und er am engsten an die Welt des Göttlichen rührt, bedeutet eine Verzerrung oder Verlöschung des Göttlichen in ihm zugleich die Zerstörung einer wesentlichen göttlichen Spur in der Welt überhaupt. Die Verminderung des Göttlichen in einem Menschen, oder erst gar in vielen, in einem Volke, bedeutet eine teilweise Gottverhüllung für andere Menschen innerhalb dieses Kreises. Die volle Erfassung und Verlebendigung der Gottwelt verlangt eine Verwirklichung des echten religiösen Motivs in den Menschen als Individuum, Gruppe und Volk. Darum ist jeder einzelne mitverantwortlich für die religiöse Lage seiner Zeit, insofern er ein Werkzeug für die Trübung oder Erschließung des göttlichen Durchblickes ist.

h) Die Ablenkung des inneren Blickes auf Grund von Unmoral. Da für unsere geistige Sehweise

die innere Willens- und Liebesrichtung sehr entscheidend ist, so erhellt von selbst, daß die Ablenkung des Geistes von der ethischen Norm zugleich auch eine starke Trübung des Gotterkennens allmählich mit sich bringen muß. Denn ethisch handeln heißt: sich so zu Welt und Leben stellen, wie es durch unser und der Dinge Wesen gefordert wird; heißt, sich dem Liebeswillen beugen, der das ganze All umspannt und alles zur inneren Einheit ruft; heißt, überall den Imperativ Gottes erspüren und erfüllen. Der ethische Mensch blickt auf das Zentrum und ordnet sich organisch ein. Der unethische Mensch aber schaut nur sich, horcht nur auf seinen Trieb und löst sich aus der kosmischen Ordnung. Seine Orientierung auf seine partikularistischen Wünsche läßt die gottgewollten Zusammenhänge seinem Auge entgleiten und das egoistische Begehren zu souveräner Macht aufsteigen. Damit entzieht sich Gott seinem Auge nicht nur tatsächlich, sondern es entsteht in ihm auch das Verlangen, keinen Gott zu sehen, da dieser die stete Bedrohung des verabsolutierten Eigenwillens ist.

Alle vorgeführten Hemmnisse, vor allem ihre Auswirkung in Zweifel, Unglaube, Irreligion, bedeuten zugleich irgendwie eine Verkümmerung des vollen menschlichen Wesens. Je restloser sich dieses erschließt, um so mehr findet es sich eingebettet in die Kraftzone einer überirdischen Gottwirklichkeit.

Es war oben die Rede davon, daß auch Menschen rein rational, verstandesmäßig, philosophisch den Weg zu Gott suchen und finden. Ja bis zu einem gewissen Grade ist diese Methode als Ergänzung zu den eben vorgeführten notwendig; denn sie gibt die breitere, feste, kritische Grundlage und setzt die Religion in Ausgleich mit dem übrigen Seelen- und Kulturleben. Es sollen darum nun die Grundlagen der Religion philosophisch-kritisch geprüft werden.

Literatur

Außer den unter II 4 genannten Quellen sind hier als einschlägig zu betrachten fast alle Erzeugnisse der asketischen Literatur; ferner

H. Zschokke, Stunden der Andacht, 4 Bde., 3. A., Aarau 1815; F. E. D. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, herausg. von R. Otto, Göttingen 1906; A. Rademacher, Die Gottessehnsucht der Seele, München 1922.

III. Die Religion vor dem Forum der Philosophie oder die philosophische Wahrheitsfrage der Religion

Nachdem wir die Religion in ihren historischen und wesentlichen Erscheinungsformen überblickt haben, stehen wir vor ihrer philosophischen Wahrheitsfrage. Vermag sich der Anspruch der Religion, uns die personale Gottwirklichkeit zu erschließen, auch vor dem Forum unserer sonstigen wissenschaftlichen Erkenntnis zu legitimieren? Und welche Art von Gottesbegriff vermittelt uns das metaphysische Durchdenken der Welt?

Indem wir also zunächst die Grundlagen der Religion kritisch prüfen, soll zuerst die Psychologie befragt werden.

1. Die Religion und die Psychologie

Da die Religion sich als seelische Funktion äußert, liegt es nahe, ihrem Wesen zuvörderst vom Boden der Psychologie aus kritisch nahezutreten. Die bisherigen religionspsychologischen Versuche sind vielgestaltiger Art. Ihren Wert zu prüfen, vermag man erst nach tieferem Einblick in ihre Methoden und Ziele.

a) Wesen und Bedeutung der Religionspsychologie

α. Ihre Entstehung. Die Religionspsychologie als solche hat einen dreifachen Entstehungsgrund. Der erste reicht fast so weit zurück, wie das kritisch philosophische Denken überhaupt. Dieses brachte es wesensnotwendig mit sich, daß es mit der formal ganz anderen Motiven entstammenden Volksreligion gar bald in feindliche Frontstellung geriet. Die Bekämpfung aller oder bestimmter religiöser Meinungen legte es nahe, nach ihrem seelischen Urgrunde zu forschen. Und so finden wir religionspsychologische Bemerkungen schon bei Xenophanes, Kritias, Prodikus, Euhemerus u. a. Und da das Verhältnis zwischen religiösem Glauben und philosophischer Erkenntnis immer wieder im Laufe der Geistesgeschichte sich gegensätzlich zuspitzte, so sehen wir auch religionspsychologische Beobachtungen nahezu über den ganzen Umkreis unserer Kulturwelt hingestreut. Ein zweiter Grund für die Entstehung der Religionspsychologie lag auf

dem Gebiete der Religion selbst. Da, wo das religiöse Leben besonders machtvoll erblühte, wo es den ganzen Reichtum seiner Geheimnisse, Beglückungen und Schmerzen über einen Menschen ausgoß, etwa in den großen religiösen Genien und Heiligen, drängte es zu einer bewußten Selbsterfassung. In der Bewegtheit und Fülle ihres inneren Lebens versuchten diese begnadeten Menschen immer wieder in Tagebüchern und Konfessionen festzuhalten, was sich wundersam in ihrem Innern abspielte. Man denke nur an die Seelenbekenntnisse brahmanischer und buddhistischer Mystiker, an Plotin und Augustin, an Eckhart, Seuse, Theresia, Gertrud d. Große und so viele andere. In feiner Selbstbeobachtung bemüht man sich hier, ins Licht des begrifflichen Bewußtseins hineinzustellen, was mehr oder minder unsagbares Erlebnis im geheimnistiefen Seelengrunde war. Ein letzter Anlaß endlich für eine eigene Wissenschaft der religiösen Seele war das seit nahezu einem Jahrhundert sich stets steigernde allgemeine psychologische Interesse, das nach und nach sich alle Lebensgebiete unterwarf.

Aber noch war die Religionspsychologie keine eigentliche Wissenschaft in strengem Wortsinne, noch fehlte ihr die kritische Methode und Systematik. Letztere suchte man seit der Jahrhundertwende namentlich in Amerika zu gewinnen, indem man sich eigens und bewußt der Erforschung der religiösen Phänomene hingab, und zwar dem realistischen Zug der Zeit sowie besonders der allgemeinen Psychologie folgend, mit Hilfe empirischer Methoden. Die Bewegung nahm ihren Ausgang besonders von der Schule Stanley Halls, um dann rasch auf England, Frankreich und Deutschland überzugreifen.

β. Ihre Methoden. Die empirische Religionspsychologie geht aus von der Annahme, daß die Religion irgendeine Wirklichkeit, bzw. Erscheinung in der Seele sei, die sie im einzelnen untersuchen und aufzeigen will. Sie betrachtet die Religion als ein Erlebnis, d. h. zunächst als einen Vorgang innerhalb des Bewußtseins. Dieser kann sowohl passiv wie aktiv sein und mag umschrieben werden etwa mit den Worten „schauen", „fühlen", „verkosten" usf. Der nunmehr seit der Romantik gebräuchliche und seitdem vielfach auch in der religiösen Sprache verwendete Ausdruck Erlebnis ist namentlich durch eine mehr gefühlsmäßig eingestellte Religiosität mystischer und pietistischer Art zur allgemeinen Verwendung gelangt. Wie jede neue Wissenschaft zeigt auch die empirische Religionspsychologie noch große Schwankungen, Unsicherheiten und Einseitigkeiten in Methode und Zielsetzung. Zu unterscheiden ist in ihr, wie in der allgemeinen Psychologie, eine dreifache Methode: die geisteswissenschaftliche, die phänomenologische und die experimentelle.

Erstere, namentlich von Dilthey ausgehend, will den seelischen Zusammenhang deskriptiv feststellen und durch Einfühlen verstehen. Es handelt sich ihr um die erlebnismäßige Nachzeichnung der großen schöpferischen Kulturvorgänge und in Verbindung mit ihnen auch der Religion. Man sucht den Zugang zum tiefsten Wesen der geistigen Er-

scheinungen, bewegt sich aber, da man rein intuitiv vorgeht, auf kritisch nicht völlig gesichtetem Boden und bleibt, da eine objektiv gültige Metaphysik abgelehnt wird und nur eine Typisierung durch Vergleich versucht wird, im Relativismus stecken. Demgegenüber sucht der Diltheyschüler E. Spranger die Vergleichung der Systeme auf neukantianisch abgeleitete Prinzipien zu beziehen und so zu verwurzeln.

Die Phänomenologie, mit der genannten Richtung verwandt, aber in ihrer Intention wesentlich objektiver, geht auf Sinndeutung der inneren Vorgänge und Gegebenheiten aus. Sie müht sich um Wesenserschließung. Nicht Tatsachen als solche sollen erfaßt, sondern die ihnen zugrunde liegenden Wesenheiten erschaut werden. Die Intuition bahnt den Weg zu den Urdaten des Geistes. Eine solche angestrebte volle und tiefe Wesenserschließung ist gewiß von unschätzbarem Werte. Da die Phänomenologie aber die Tatsachen in ihrer Existenz als solcher nicht in den Kreis ihrer Arbeit hineinbezieht, zudem rein schauend, intuitiv vorgeht, so genügt sie nicht den vollen Anforderungen der Religionspsychologie und Religionsphilosophie, denen es zugleich um Tatsachen und kritische Wahrheit zu tun ist. Auch übersieht die Phänomenologie leicht das schöpferische Moment im Erkenntnisprozeß, der nicht nur in einer passiven Hinnahme besteht.

Natürlich bedarf die Bezeichnung „experimentelle Religionspsychologie" einer besonderen Begriffsbestimmung; denn es ist klar, daß sie nicht in dem Sinne empirisch-experimentell betrieben werden kann wie etwa die physiologische Psychologie oder sonst irgendein Zweig der Naturwissenschaft. Der empirisch-experimentelle Charakter der Religionspsychologie beruht wesentlich auf Selbst- und Fremdbeobachtung. Und zwar auf einer methodisch systematisch angestellten, denn es darf hier nicht mit gelegentlichen, zufälligen Beobachtungen sein Bewenden haben. Entweder hat nun die Selbstbeobachtung den zu untersuchenden Akt zu begleiten oder muß doch wenigstens sofort nach dessen Ablauf einsetzen. Dabei ergeben sich mannigfache Hemmnisse, welche die allgemeine Psychologie nicht kennt. So vor allem, abgesehen von der großen Schwierigkeit seelischer Analyse überhaupt, die Unmöglichkeit, religiöse Akte eigens zum Zwecke der Beobachtung zu erzeugen. Der religiöse Akt verträgt eine solche Zwecksetzung nicht und wird durch sie in seinem wahren Wesen getrübt und abgelenkt. Ja er verträgt nicht einmal leicht eine begleitende Selbstkontrolle, ohne an Reinheit und Kraft einzubüßen. Es bleibt somit hauptsächlich nur die nachträgliche Selbstkontrolle der von unserem Bewußtsein beachteten religiösen Vorgänge. Und auch diese bietet nur unmittelbar im Anschluß an die religiöse Funktion einige Gewißheit, solange nämlich sich noch nicht durch Erinnerungen und Assoziationen fremde Bestandteile mit dem Erlebnisse gemischt haben. Weniger zuverlässig als diese der religiösen Erfahrung unmittelbar folgende Selbstkontrolle ist die Erinnerung an weiter zurückliegende Geschehnisse, weil das also reproduzierte Bild meist mannigfache Fremd-

stoffe in sich aufgenommen hat. Werden uns aber gewisse Tatbestände immer wieder durch die Erfahrung bestätigt, so erheben auch sie sich zu hoher Wahrscheinlichkeit.

Noch größer wird die Schwierigkeit und Ungewißheit im Hinblick auf fremdes Seelenleben. Hier treten zu den Hemmnissen der Selbstbeobachtung noch solche einer korrekten Mitteilung und verstehenden Einfühlung, besonders angesichts der verschiedenen Charaktere, Berufe, Stände, Geschlechter, Bildungsgrade, denen die Beobachtungspersonen zu entnehmen sind. Im einzelnen wendet man nun folgende Verfahren an. Mit Hilfe von ausgegebenen Fragebogen, die außer genauen methodischen Anweisungen sehr detaillierte Fragen enthalten, versucht man die Komposition und Art der seelischen Abläufe und Zustände bei den einzelnen Menschen zu erfassen und bestimmten Typen zuzuordnen. Dabei ist scharf darauf zu achten, daß die ausgewählten Versuchspersonen die Fähigkeit besitzen, ihre seelischen Geschehnisse beobachtend und sprachlich einzufangen, sowie hinsichtlich der Grundauffassungen einer gleichen Schicht angehören. Die Deutung der also erarbeiteten Berichte kann nur in behutsamstem, sorgfältigstem Einfühlen vor sich gehen. Eine Behandlungsform nach Art wirtschaftlicher Statistik, die gelegentlich beliebt wurde, die keinerlei Rücksicht auf die Qualität der auszufragenden Personen nimmt, entbehrt durchaus des wissenschaftlichen Charakters. Eine weitere Form exakter Religionspsychologie besteht dann fernerhin darin, daß man die zum Teil mit außerordentlich feiner und genialer Selbstbeobachtung niedergeschriebenen Bekenntnisse der großen homines religiosi psychisch zergliedert und typisiert.

Diesen wesentlich individualpsychologischen Versuchen stellt Wundt seine völkerpsychologischen Untersuchungen gegenüber. Er geht von der Überzeugung aus, daß die Religion wie Sprache, Sitte usw. ein Produkt des Volksgeistes und infolgedessen nur einer Betrachtung zu unterwerfen sei, die sich mit der Ethnologie und den völkischen Geistesarten befasse.

Eine fruchtbare psychologische Forschung wird sich um eine Synthese dieser Methoden bemühen und sich stets der Eigenart und Grenzen der einzelnen Arbeitsweisen bewußt bleiben.

γ. Ihre bisherigen Ergebnisse und ferneren Aufgaben. Geleitet von den empirischen Gegebenheiten, will die Religionspsychologie die Tatbestände unseres seelisch-religiösen Lebens feststellen und verstehen. Bei diesen Untersuchungen kann das Hauptinteresse den Ausnahmezuständen, den gesteigerten wie pathologischen, zugewandt sein. Ersteren ging Tr. C. Oesterreich in seiner Einführung in die Religionspsychologie nach, allerdings mehr beschreibend, als erklärend. W. James versuchte in seiner von G. Wobermin verdeutschten Arbeit „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" eine psychologische Typik der Religion zur Darstellung zu bringen, welche sublime wie abnorme Fälle umgreift. Beides freilich nicht in

methodisch-systematischer Auswahl und mit besonderer Vorliebe für das Pathologische, so daß das Buch, entsprechend seinem englischen Untertitel, fast mehr einen Beitrag zu der allgemeinen psychischen Pathologie als zu der Religionspsychologie im besonderen darstellt. (Grundlegend ist für ihn die Unterscheidung der schwermütigen und leichtmütigen Menschen. Letztere leiden nicht unter dem Leben und werden darum auf Grund ihrer natürlichen Anlage mit demselben fertig; sie sind die „einmal Geborenen". Erstere haben Hemmnisse in ihrer Lebensentfaltung. Sie bedürfen zu deren Überwindung der Neuorientierung, der Wiedergeburt. Sie sind die „zweimal Geborenen".)

Mehr oder minder als pathologisches Objekt überhaupt behandelten französische Forscher, Ribot, Binet, Sanglé, Flournoy u. a., die Religion. Als Physiologen vermochten sie in den religiösen Erscheinungen nur Entartungen zu sehen, bis schließlich die Macht der seelischen Tatsachen selbst ihnen den Blick für die geistig-normalen Erlebnisse erschloß. Verwandt damit sind die Resultate Starbucks, die aus einer fast statistischen Umfrage hinsichtlich des Bekehrungserlebnisses erwuchsen. Da sich der Radius seiner Ausfrage aber nur über amerikanische Protestanten, vornehmlich über Methodisten, dann weiterhin auch über Quäker, Baptisten, Presbyterianer, Neger usw. und dabei wesentlich bloß auf Personen im Pubertätsalter erstreckte, mußte sich notwendig eine große Einseitigkeit ergeben. Die Bekehrung erscheint als eine natürliche Begleiterscheinung der einsetzenden Geschlechtsreife, vollzieht sich also auch im physiologisch-pathologischen Bereiche.

Entstehung und Verlauf des religiösen Bewußtseins will W. Wundt in seiner großen epochalen Religionspsychologie zur Darstellung bringen. Auf Grund eines ungeheuren historischen und ethnologischen Materials sucht er die einzelnen Verzweigungen der religiösen Genesis bloßzulegen. Die Religion erscheint so als ein Produkt des Volksgeistes — nicht des Individuums —, erregt durch Trieb und Furcht, näher geformt durch den Zusammenfluß animistischer naturmythologischer und geschichtlich heroischer Momente. So kam es zur Personalität der Götter und in weiterer Entfaltung zum Monotheismus, der schließlich in eine große Humanitätsreligion ausmünden wird. Wundt verläßt hier bei seiner Religionspsychologie die im übrigen von ihm selbst so sehr geforderte Empirie und verfällt weithin einem konstruierenden Versuche. Der lediglich auf den Volksgeist eingeengte Blick übersieht die ungeheure religiöse Bedeutung der Individuen. Und die wesentlich einem evolutionistischen Ursprung der Religion zugewandte Betrachtung verliert die objektive Geschichte der Religion aus dem Auge.

Allen diesen genannten Versuchen — die psychologische Erforschung einzelner religiöser Erscheinungen wie des Gebetes, des Glaubens, der Reue usf. kommt für eine allgemeine Religionsphilosophie weniger in Betracht — muß nachgesagt werden, daß sie methodisch den

schwersten Bedenken unterstehen. Dennoch sind von ihnen wertvollste Anregungen und Erkenntnisse ausgegangen.

Eine sehr bedeutsame Förderung erfuhr die Religionspsychologie durch C. Girgensohns langjährige Bemühungen um eine experimentelle Klarstellung des allgemeinen seelischen Aufbaues der Religion überhaupt. Seine sehr eingehende Analyse der religiösen Vorgänge ergab folgendes Resultat: Lust und Unlust sind in der empirischen Religion von untergeordneter, nicht wesensbestimmender Einwirkung; das psychische Wesen der Religion ist nicht in ihnen zu sehen. Ebenso sind Organempfindungen nicht konstitutiv für den religiösen Akt; diese werden vielmehr erst dadurch zum Baustein des höheren geistigen Lebens, daß sie ihre ursprüngliche eigene Bedeutung verlieren und einem neuen Zusammenhange eingegliedert werden. Bezüglich der Intuition sagt der Verfasser, gestützt auf sein Tatsachenmaterial, daß das gedankliche Moment eine dominierende Stellung im religiösen Erlebnis einnehme; dazu tritt eine eigenartige Betätigung des Ichs als ein wesentlicher, unentbehrlicher Grundbestand der Religion, und zwar mannigfach abgestuft, theoretisch und praktisch. Auch dem Willen kommt bei der Setzung des religiösen Aktes ein großer Einfluß zu; aber er ist nicht das wesenbildende Moment, sondern untersteht der religiösen Einstellung des Ichs und dem Gedanken, der bei allen komplexen für das Seelenleben wichtigen Erscheinungen die Führung hat.

Daß er mit seiner Untersuchung nur eine Vorarbeit für die Religionsphilosophie geliefert hat, dessen ist sich der Verfasser vollauf bewußt. Dieser aber hat er den großen Dienst erwiesen, ihr einen psychisch fundierten Religionsbegriff als Ausgangspunkt zu geben, der zwar der katholischen Religionsphilosophie durchweg stets geläufig, den modernen Gedankengängen aber ebenso fremd geworden war, nämlich die Deutung der religiösen Funktion als eines zusammengesetzten Aktes, an dem die ganze Seele unter Führung des Logos beteiligt ist. Damit sind experimentell-psychologisch alle einseitigen Gemüts-, Willens-, Denk- und Phantasietheorien als nicht zu Recht bestehend erwiesen, und ist auf dem Wege wissenschaftlicher Tatsachenforschung unsere früher gegebene phänomenologische Deutung des religiösen Aktes als eines solchen der ganzen Seele bestätigt worden. Ferner ist ein wertvoller Ausgangspunkt für den philosophischen Erweis der Religion bloßgelegt, dessen Bedeutung erst weiter unten in helles Licht tritt.

Neben diesen wenigstens in Angriff genommenen Fragen steht eine Reihe noch kaum ernstlich erörterter Probleme, deren Durchhellung durchaus in der Richtung der religiösen Wesens- und Wahrheitsfrage liegt. Schätzbare Dienste wird die Religionspsychologie der religiösen Wahrheitsfrage so z. B. bieten können, wenn sie einmal die Phänomene des Okkultismus und Spiritismus, also die Fragen der sogenannten Parapsychologie sowie der Theosophie und Anthroposophie kritisch durchgeprüft und den wahrscheinlich zu führenden Nachweis erbringt, daß jene hier vorausgesetzten geheimnis-

vollen Kräfte der Natur gar nicht existieren, und daß alle wirklichen, der Kritik standhaltenden Tatsachen aus der bewußten Seele heraus zu erklären sind.

Ein sehr wesentliches Objekt der empirischen Religionspsychologie ist endlich die exakte Erforschung und Aufhellung des ebenso viel berufenen wie wenig geklärten Komplexes von Phänomenen, die man unter dem Namen Unterbewußtsein zusammenfaßt. Insonderheit hat sich die englisch-amerikanische wie französische Religionsphilosophie diesen psychischen Bereich in den Mittelpunkt des Interesses gestellt, weil aus ihm nicht nur die Religion selbst, sondern vor allem ihre außerordentlichen Äußerungen, wie auch die bereits oben genannten Erscheinungen des Okkultismus, Spiritismus, Somnambulismus deutlich werden sollten. Aber in Hinsicht der exakten Methode ließen diese Untersuchungen viele Wünsche zurück.

Damit sind freilich die Aufgaben und Probleme der Religionspsychologie auch noch keineswegs erschöpft. Abgesehen von den außerordentlichen Erscheinungen im religiösen Leben, deren Erforschung im Zusammenhang mit allen parapsychologischen Phänomenen das von Tr. C. Oesterreich ins Leben gerufene psychologische Institut dienen soll, harrt noch eine unübersehbare Fülle religionspsychologischen Materials der wissenschaftlichen Erhebung. Erst jetzt beginnen die primitiven Religionen sowie die großen Kulturreligionen des Orients immer deutlicher in unseren Gesichtskreis zu treten. Erst jetzt erschließen sich mehr und mehr die Quellen der abendländischen Religiosität, vor allem die der Mystiker. Niemand vermag noch zu ahnen, welche unerwartete Tatsachen der religiösen Psyche die wissenschaftliche Ergründung dieser neuen Welten erschließen wird. Wenn dadurch auch keineswegs eine Wandlung in der religiösen Grundauffassung herbeigeführt werden wird, so mag sie doch in mannigfacher Beziehung eine tiefe Bereicherung erfahren. Das neu erwachende Interesse an lebendiger Religion verlangt die Fruchtbarmachung der großen religiösen Urquellen.

Über die Feststellung von Tatsachen, ihre Typisierung, ihre kausale und intentionale Deutung hinaus hat die empirische Religionspsychologie keine Aufgaben. Die Wahrheitsfrage läßt sich nicht, wie Wobbermin versucht, von hier aus lösen, wenn auch viel Material für sie daselbst zu gewinnen ist. Mit dem religiösen Wahrheitsanspruch haben sich die rationalen Normdisziplinen der Philosophie zu befassen.

Literatur

R. de la Grasserie, De la psychologie des Religions, Paris 1899. O. Scheel, Die moderne Religionspsychologie, Zeitschr. für Theologie und Kirche, VIII, 1908 (S. 1 ff.). Zeitschrift für Religionspsychologie, 1908 ff. E. D. Starbuck, The Psychology of Religion; an Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness, London 1901. Deutsch von Fr. Beta, 2 Bde., Leipzig 1909. R. Wielandt,

Das Programm der Religionspsychologie, Tübingen 1910. E. Pfennigsdorf, Religionspsychologie und Apologetik, Leipzig 1912. G. Wobbermin, Zum Streit um die Religionspsychologie, Berlin-Schöneberg 1913. W. James, The Varieties of Religions Experience; a Study in human Nature, London 1902. Deutsch von G. Wobbermin, 2. A., Leipzig 1914. E. Parisier, Einführung in die Religionspsychologie, Halle 1914. T. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, Berlin 1917. W. Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Bd. IV u. V: Mythus und Religion, 3. A., Leipzig 1920 ff. W. Stählin, Archiv für Religionspsychologie, Bd. I, Tübingen 1914, Bd. II/III, Tübingen 1921. K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Lebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage, Leipzig 1921. (Vergl. meine Besprechung dazu in Theolog. Revue, 21. Jahrg., 1922, Nr. 9—10, S. 102 ff. J. P. Steffes, Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Apologetik, Theologie und Glaube, Jahrg. 13, 1921, Heft I (S. 25 ff.). G. Wunderle, Einführung in die moderne Religionspsychologie (Sammlung Kösel), Kempten 1922. Ders., Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie, Paderborn 1922.

b) Psychologistische Zersetzung der Religion

Während es neben der allgemeinen empirischen Psychologie auch noch eine rationale gibt, die sich die metaphysischen Konsequenzen aus dem seelischen Tatbestande zum Forschungsgegenstande nimmt, hat sich eine solche auf religiösem Gebiete als eigene Disziplin noch nicht herausgebildet. Zudem gehören die bei diesem rationalen Verfahren angewandten Methoden mehr in das Gebiet der Erkenntnistheorie und Metaphysik als in das der Psychologie.

Auf die Religion angewandt, erscheint die rationale Psychologie vornehmlich im Rahmen und als Funktion weltdeutender Philosophien. Sie nimmt dabei vielfach die Gestalt des Psychologismus an, d. h. sie löst die Religion in Psychologie auf. Die Religion sinkt dann zur Illusion herab, entweder weil ihr objektiv überhaupt nichts entspricht, oder weil sie in den Dienst ganz fremder Zwecksetzungen gezwungen wird; sie bleibt nur ein Bewußtseinsphänomen. Das ist der Grund, warum M. Scheler alle Religionspsychologie

als religionsfeindlich ablehnt (wobei eben nur angemerkt sei, daß nicht jede Religionspsychologie religionszerstörend wirkt, sondern nur die, welche in Nichtachtung ihrer methodischen Grenzen aus der Religion eine rein psychologische Angelegenheit macht).

Innerhalb dieser Art von Religionspsychologie sind eine Reihe verschiedenartiger Deutungsversuche der Religion vorgenommen worden, die nunmehr einzeln einer Nachprüfung zu unterwerfen sind.

Wir wenden uns zunächst jenen Deutungen zu, die grundsätzlich eine Auflösung und Zerstörung der Religion zur Folge haben.

α) D e r V e r s u c h, d i e R e l i g i o n i n d a s G e b i e t d e r **P a t h o l o g i e** z u v e r w e i s e n. Er erscheint in zweifacher Form: jede Religion, schon als solche, gilt entweder als eine abnorme Erscheinung, oder aber zumindest werden die gesteigerten Erscheinungsweisen derselben als krankhafte Ausartungen des Geistes betrachtet. Diese Auffassung der materialistisch-physiologischen Psychologie wird nicht mehr so starke Verwunderung erregen, wenn wir uns klar machen, a) welch seltsamen Eindruck auf einen irreligiösen, rein erdhaft diesseitig eingestellten Menschen ein religiöser Mensch machen muß, dessen ganzes Fühlen, Denken und Sehnen un- und überirdisch hinausschwingt über den vom Profanen als einzige Wirklichkeit angesprochenen Weltraum; b) daß das religiöse Leben vornehmlich in seinen Tiefen und Steigerungen dem Weltmenschen unverständlich und abwegig erscheinen muß (man denke hier besonders an die Arbeiten Lombrosos, die Genie und Wahnsinn einander nahe zu bringen suchen, an die physiologische Religionspsychologie in Frankreich, wie sie vertreten ist etwa durch Flournoy, Binet, Sanglé, Morau u. a., ferner an James, der abnorme und übernormale Fälle in eine Linie rückt. Selbst an den jüdischen Propheten, an der Person Jesu Christi sowie des Apostels Paulus hat man diese Deutung durchzuführen gesucht); c) daß seit den Tagen des Altertums Manie, Ekstase, Epilepsie, Irrsinn als göttliche Krankheiten, als besondere Gottinkarnationen betrachtet wurden — nannte doch Heraklit selbst den

religiösen Glauben eine heilige Krankheit, und endlich, d) daß das zarte Gebiet des Religiösen vielfach seltsame Formen annimmt und bei ausbrechendem Wahn oft genug im Mittelpunkt der irrigen Ideen steht. Man entsinne sich nur, wie durch die Irrträume Nietzsches immer wiederum, seine Seele beunruhigend, die Gestalt des Gekreuzigten schritt, die er im Leben so oft mit Ressentimentshaß übergossen.

Kritik. Was den ersten Gedanken anlangt, jegliche religiöse Anwandlung sei schon als pathologisch zu betrachten, so ist sie in ihrem Ausgangspunkt rein biologisch-monistisch bestimmt. Hier ist der Primat des Geistes geleugnet und im günstigsten Fall durch einen gewissen Parallelismus zwischen Geist und Natur ersetzt. Der letzteren Gleichgewicht gilt als Idealzustand, wobei beide lediglich im Dienste einer als höchsten Wert hingestellten Vitalität aufgehen. Auch der Geist ist nur ein Mittel zu ihrer Vollentfaltung. Von hier aus muß dann jede Steigerung, jede Verabsolutierung des Geistes als abwegig und triebstörend erscheinen und vor allem die Religion, die das sinnlich-leibliche Leben nur als eine relative und vorläufige Daseinsform betrachtet.

Auf diesem Standpunkte müßte man also alles höhere Geistesleben ablehnen, welches den Rahmen der körperlich-geistigen Harmonie sprengt und seinen Mittelpunkt in sich selber sucht. Damit aber würde man die menschliche Geschichte um das Köstlichste bringen, was sie ihr eigen nennt, und jeden letzten Sinn des Geschehens auslöschen. Man vergißt dabei, daß schon die elementarsten Erfahrungen uns über den Vorrang des Geistes belehren. Wissen wir doch von der Materie, ja von unserm Körper, nur durch den Geist. Und jede Gestaltung und Formung der Materie, die Zivilisation, Kultur und damit wahres Menschenleben erst möglich macht, ist doch nur ein Werk des Geistes, der seinen Stempel der seelenlosen Materie aufdrückt. Ist aber der Geist das Schöpferische und Vorherrschende, dann kann seine Bevorzugung nur im Sinne unseres Lebens selbst sein. Ergibt sich, daß er wesentlich Quelle und Maß aller Werte ist, dann hat schließlich alles ihm zu dienen. Und dann kann auch die Religion nicht schon darum als etwas Abnormes betrachtet

werden, weil sie ein höheres, überweltliches Geistesleben und überirdische Werte vermittelt; denn das Leben zentriert um den Geist, nicht um die erdhaft-stoffliche Bindung.

Aber ist denn nicht wenigstens das intensiv gesteigerte religiöse Leben als pathologisch zu betrachten, da es doch bisweilen völlig abnorme, mit dem gewöhnlichen Leben nicht auszugleichende Formen und Äußerungen aufweist? Stehen die außergewöhnlichen Erscheinungen im Leben der großen Religiösen, der Propheten und Heiligen, nicht auf gleicher Stufe mit Wahngebilden, Hysterie usw.?

Zuzugeben ist, daß das gesteigerte religiöse Leben oft äußere Formen erzeugt oder doch mit solchen verbunden ist, die als pathologisch anzusprechen sind. Erinnert sei an Muhammed, Zinzendorf, Theresia usw. Die gleiche Beobachtung ergibt sich aus dem Studium auch anderer genialer Menschen, z. B. von Künstlern. Es ist klar, daß ein übermäßig gesteigertes Geistesleben zerrüttend auf das Nervensystem zu wirken vermag und so gewisse krankhafte Erscheinungen hervorrufen kann. Gewiß ist auch, daß bei irrsinnigen Menschen die religiösen Ideen vielfach im Mittelpunkte der Wahnvorstellungen stehen. Dies zeigt indes nur, wie tief die Religion in das Zentrum des menschlichen Geistes hinabreicht und bestimmend auf das ganze Leben wirkt. Im übrigen kann natürlich nur gesagt werden, daß es keine festliegende Grenze zwischen Irrsinn und sogenannter Vernünftigkeit gibt. Über Quantitäten lassen sich internationale Abmachungen treffen, nicht über Qualitäten. Im allgemeinen ist als vernünftig das zu betrachten, was sich in den Zusammenhang der Dinge und evidenten Urteile eingliedern läßt. Freilich übersteigt die Betrachtung des Genius das gemeine Fassungsniveau um ein Erhebliches. Er bleibt der Menge unverständlich, erscheint ihr absurd und umlagert von Unheimlichkeit. Sie ist nicht imstande, seine Gedankenwelt dem Systeme ihrer Weltdeutungen und -urteile einzufügen. Aber dennoch unterscheiden sich die weltfremden Gedanken des Irren und des Genius sehr grundsätzlich: Die Gedankenbahnen des Irren widerstreben prinzipiell einer Angleichung mit der tatsächlichen Wirklichkeit; sie vermögen sich weder jetzt

noch später zu verifizieren. Zugleich zeigt sich bei ihnen nach und nach eine völlige Selbstzersetzung und Auflösung des inneren Menschen. Nicht so der geniale Mensch. Seine geistige Welt mag der großen Menge lange undurchsichtig sein; indes bewährt sie sich auf die Dauer der Zeit und erweist sich als mit der tiefsten Wirklichkeit in innigstem Bunde stehend. Sie zeigt nicht innere Verworrenheit und Zusammenhanglosigkeit, nicht Herabminderung und Entartung, sondern höchste Sammlung und Steigerung der Funktion. An diesem Prüfstein gemessen, erledigt sich den religiösen Führern gegenüber die Anklage auf geistige Abirrung. Die Religion bedeutet eine Neuschöpfung und Neugeburt des Menschen, nicht Degeneration und Verkümmerung.

β) Die Religion ein Erzeugnis der **Phantasie.** Der Lebenstrieb nötigt den Menschen, sich irgendwie im Weltall zu orientieren. Ehe die kritische Wissenschaft erwacht — und sie erwacht ziemlich spät —, dient die Phantasie oder die doch stark von ihr beeinflußte Ratio dieser Orientierung. Sie schafft Mythen und Legenden; erstere zur Deutung der Umwelt, letztere zur Durchhellung der menschlichen Geschehnisse. So entstand nach vielfältiger Auffassung auch die Religion als Mythus oder Legende. Zu dieser Theorie der Religion bekennen sich, wenn auch in je verschiedener Weise: Demokrit, Sophisten, Epikur, Euhemerus, Stoa, Renaissance und Positivismus. Auch H. Maier kann füglich diesem Typus zugeordnet werden, insofern er alle positiven Formeln der Religion als unzulängliche Welt- und Lebensdeutungen von der Philosophie zerstört werden läßt. In dreifacher Beziehung erscheint die Phantasie zu solcher Hervorbringung geeignet: 1. durch ihren Bildcharakter. Abstrakte Erkenntnisse wirken nicht auf die Masse. Dagegen untersteht diese völlig dem beherrschenden Eindruck sinnfälliger Gestaltungen; 2. durch ihre idealisierende Tendenz. Es ist der Phantasie eigentümlich, alles, was sie ergreift, irgendwie mit leuchtenden Farben zu übermalen. Sie verdeckt dem inneren Auge die quälenden Unebenheiten und Dissonanzen, indem sie ein verklärendes, aus-

gleichendes Licht darüber hingießt; 3. durch ihre personifizierende Kraft. Indem sie die bewegenden Mächte in menschlicher Form zur Anschauung bringt, erreicht sie ihre eindrucksvollste, das Gemüt bezwingende mythische und legendäre Gewalt. So wird mit Hilfe der Phantasie die primitive Welt- und Lebensdeutung zur Religion, diese zur Philosophie und Metaphysik der Massen. Das Glaubensbekenntnis wird zur Poesie des Daseins. Dabei kann man diese phantasievolle Weltdeutung für notwendig erachten, wie etwa A. Drews, der den Grund für die zerrüttete religiöse Lage und das viele ungestillte Sehnen der Gegenwart darin sieht, daß die kritische Wissenschaft die schöpferische Phantasiekraft des Menschen allzu sehr gebrochen habe. Oder man mag mit dem Positivismus und aufklärerischen Rationalismus diese „von der Phantasie geleitete" Stellung zur Welt als einen überholten und zurückgebliebenen Geisteszustand betrachten, der vor einer kritischen Wissenschaft sich notwendig auflöse.

Kritik. Daß der Phantasie bei der näheren Ausgestaltung der Religion eine nicht unwichtige Rolle zufällt, wer wollte das leugnen! Aber die Schöpferin der Religion kann sie nicht sein, und ihre Mitwirkung bei der religiösen Vergegenständlichung braucht in keiner Weise das Wesen der Religion zu beeinträchtigen. Was zuerst den Bildcharakter der Religion anlangt, so untersteht unsere gesamte Geistestätigkeit mehr oder minder der Bildform. Von der elementarsten sinnlichen Erkenntnis an bis zur sublimsten völlig unvorstellbaren mathematischen Formel arbeiten wir notwendig mit bildlichen Aushilfsmitteln. Denn selbst auch die verstiegenste Abstraktion steht immer noch irgendwie mit der Welt der Bilder und Symbole in Verbindung; sie ist nur der nie ganz verwirklichte Versuch, alles Raumzeitliche zu überfliegen.

Diese Begleitbilder sind nun Erzeugnisse der Phantasie. Aber sie entstammen nicht einer ungehemmten Willkür, sondern einer gewissen Notwendigkeit. Die Eindrücke der objektiven Welt, die uns von allen Seiten bestürmen, erscheinen unserm Innern als farbige und klingende Welt. Mag diese Bildersprache sich in der Werkstätte der sinnlichen

Phantasie formen, sie gibt unter der Gestalt des Symbols die Wirklichkeit oder unsere Erkenntnis von ihr wieder. Sie erzeugt nicht das, was wir Wirklichkeit und ihre Erkenntnis nennen, sondern bringt uns beides bloß konkret und bildhaft nahe. Ein kritisches Bewußtsein wird sich hier bemühen, Schale und Kern nach Möglichkeit sorgsam zu trennen und sich der Bildformen seiner Erkenntnis bewußt zu bleiben.

Stärker noch wird der sinnbildliche Charakter der Erkenntnis bei unsinnlichen Objekten, also etwa bei den Gegenständen der Religion. Hier erscheint der Raum der Phantasiebetätigung an und für sich als grenzenlos. Und dennoch ist sie auch hier an Tatbestände irgendwelcher Art gebunden, die sie bildlich wiedergibt. Sie schafft auch in der religiösen Sphäre die letzten Objekte ebensowenig wie etwa bei der gewöhnlichen Erkenntnis, wenn ihr auch die Möglichkeit einer freieren Gestaltung bleibt. Sie erzeugt nicht die Religion, sondern bringt ihre Objekte nur anschaulich nahe. Im Bilde selber aber liegt nicht notwendig etwas Nachteiliges für die Religion, sondern einzig in seiner Verwechslung mit dem zugrundeliegenden Tatbestande. Mythus und Legende als Verbildlichung des Unbekannten sind nicht an sich zu verwerfen, sondern nur in ihrer ungerechtfertigten Ineinssetzung mit der Wahrheit und Wirklichkeit. Bild und letzter Sinn müssen sorgsam geschieden werden. Außerdem erhebt sich das Wesen der Religion noch besonders dadurch über jeden Grenzbereich der Phantasie hinaus, daß sie mit dem Anspruch des Unbedingten und Absoluten auftritt; aber weder zu diesem noch zu jenem vermag die Phantasie die Unterlagen zu bieten.

Daß weiterhin die Phantasie in ihrer Bildgestaltung notwendig *idealisiere* und so die höhere Welt der Religion erschaffe, vermag kritischem Denken nicht standzuhalten. Die Phantasie vergrößert und vergröbert auch, sie idealisiert nicht bloß und schlechthin. Zudem tritt uns die Religion nicht lediglich als eine *idealisierte Welt* entgegen. Man denke z. B. nur an die mannigfachen Höllen- und Strafvorstellungen, die sich mit der Religion verknüpfen. Die Religion bietet sich als eine neue hohe Wirklichkeit dar,

deren tiefer Ernst und überirdischer Ausdruck eine restlose Herleitung aus Phantasie und Weltverklärung verwehrt. Das zeigt sich besonders bei den höheren Formen der Religion. Wer vermöchte z. B. die Wesensgehalte des Christentums aus einer idealisierenden, phantastischen Weltschau heraus zu verstehen? Und zudem gilt auch in etwa von der idealisierenden Funktion der Phantasie, was von ihrer bildnerischen Art zu sagen war: es steht eine höhere Realität dahinter. Warum idealisieren wir? Weil wir innerlich uns von der Brutalität der Wirklichkeit bedrückt und beängstigt fühlen. Wir wollen über die Weltdissonanzen, gegen die unser Inneres protestiert, hinweg. Aber weshalb protestieren wir innerlich gegen die Weltdisharmonie, und wie kommt es, daß wir sie überhaupt empfinden? Das kann wohl nur darin begründet liegen, daß der Plan des Vollkommenen unserem Inneren irgendwie eingezeichnet ist, aus dem auch unsere Sehnsucht nach Vollendung fließt, ein Plan des Vollkommenen, der trotz aller Weltmängel gleichfalls im Ringen der Dinge miteinander da und dort in leisen Konturen sich andeutet. Also geht hier die idealisierende Phantasie nicht minder von einer zugrundeliegenden Wirklichkeit aus, die sie bildhaft ausschmückt. Wie weit dieser Vollkommenheitsdrang an der Herausformung der Religion mitbeteiligt ist, wurde schon öfter angedeutet und wird sich später noch zeigen. Keinesfalls ist sie, mag sie auch durch diesen inneren Auftrieb nach Vollendung mitbestimmt sein, in ihrem Wesensaufbau eine Wirkung verklärender Phantasie, sondern fußt auf tiefer liegender Wirklichkeit, wenn auch, wie schon betont, ihre Darstellungsform von der Phantasie her Farben entliehen haben mag. Wäre indes jener oben angedeutete, auf das Ideal hinzielende Wesenszug unseres Innern nicht erklärbar als Wirkung des biologischen Triebes, der sich ihn erzeugt, um vermittels seiner die seiner Entfaltung entgegenstehenden Hemmungen zu überwinden? Diese Möglichkeit wird weiter unten bei der Besprechung des Biologismus und Pragmatismus kritisch erörtert werden.

Endlich wäre noch die *personifizierende Funktion* der Phantasie ins Auge zu fassen.

Irrige Deutungen der Natur und Geschichte, die dem Menschen auf Grund der Phantasie die letzten Ursachen alles Geschehens in vermenschlichter Form als Personen präsentierten, sollen religionsschöpferisch gewirkt haben.

Freilich erscheinen innerhalb der menschlichen Phantasie leicht alle Dinge irgendwie vermenschlicht. Darum werden namentlich bewegende Ursachen gerne als schöpferische Personen vorgestellt. Aber bei aller Willkür der Phantasie in ihrer Bildgestaltung im einzelnen ist sie auch in ihrer Personifizierung noch irgendwie der Ausdruck einer Wirklichkeit. Es gibt im Kosmos überhaupt nur eine Stelle, wo uns ein tieferer Blick in das Geheimnis des Geschehens und Werdens verstattet ist, und das ist die Werkstätte unseres eigenen Geistes. Hier erleben wir das freilich immer noch sehr rätselvoll bleibende Phänomen, wie sich Ziele und Pläne in Gedanken formen, wie sich mit dem Gedanken der verwirklichende Wille paart, und wie aus der Vermählung von Gedanke und Wille die Tat hervorbricht. Das ist die tiefste und letzte Enthüllung des Entstehungsprozesses, der unserem Auge gegönnt ist. Was Wunder, wenn die unkritische, voreilige Phantasie allenthalben, oder doch häufiger als nottut, solche personalen Quellen zur Aufhellung des Weltgeschehens dem noch nicht wissenschaftlich gereiften Geiste vorgaukelt? Sie befindet sich damit ja nicht vollends auf irriger Bahn, sondern vergröbert und vergrößert nur wieder wirkliche Verhältnisse. Daß dem kausalen Erklärungstrieb, alles Werden aus Denken und Wollen zu begreifen, ein beträchtlicher Einfluß auf Entstehung und Festigung der religiösen Erkenntnis zukommt, wird sich in späteren Zusammenhängen herausstellen. Grundsätzlich vernichtend indes für alle religiösen Phantasiehypothesen ist vor allem die bereits oben berührte Tatsache, daß keine Einbildung imstande ist, ihren Erzeugnissen jenen Charakter des Unbedingten und Absoluten dauernd zu verleihen, der den Gegenstand der Religion auszeichnet. Jedenfalls muß demnach abschließend gesagt werden, daß der Phantasie als einer scheinbar willkürlichen Schöpferin wirklichkeitsfremder, aber doch letztlich wirklichkeitsbestimmter Vorstellungen und Bilder zwar für die Ausformung

der Religion, nicht aber zum Aufbau ihres Wesens ein maßgebender Einfluß zugestanden werden kann.

γ) Die Religion eine Ausgeburt der **Triebwelt.** Den obigen Herleitungen der Religion stehen in jeglicher Hinsicht sehr nahe die Erklärungsversuche, die das reich differenzierte und dunkle Gebiet unseres Wunsch- und Trieblebens zum Mutterschoß der Religion machen. Die Gedanken sind hier negativ und positiv zu scheiden, je nachdem die Furcht als der ausweichende Trieb oder der Wunsch als der begehrende Trieb zum Ausgangspunkt genommen wird. Beide Formen zeigen eine Mehrheit von Ausgestaltungen.

1*. Die Religion eine Schöpfung der **Furcht.** Schon im Altertum hatten Lukrez, Petronius, Statius, Epikur, Cicero eine solche Erklärung versucht. Ihnen schlossen sich in der Neuzeit an Hume, Strauß u. a. Die Angst vor dem Unversehenen, Plötzlichen, Unabwendbaren, vor Schicksal, Krankheit und Tod führte diese unerklärlichen und doch so tief ins Leben eingreifenden Geschehnisse, so sagt man, irrtümlich auf zürnende, personifizierte, überlegene Weltmächte zurück, die man durch Opfer und Gebete zu beschwichtigen und wieder günstig zu stimmen sich bemühte. So machte sie den Unkundigen zum frommen und gläubigen Menschen.

Kritik. Indes zeigt die Phänomenologie der Religion, daß letztere als solche, obschon sie gewiß Motive der Furcht enthält, doch in ihrem Wesen eine ganz andere Welt darstellt als Furchtgebilde. Was hat das Wesensmal des Göttlichen, das Heilige in jedem Bezuge, mit niederer, nur das irdische Wohlsein umkreisender Furcht zu tun? Das Einzige, was diese zu bewirken vermag, ist vielleicht ein Sehendwerden für die Religion, für die man bis dahin blind war. Indem die großen Geschehnisse des Lebens in den geruhsamen Gang unserer Tage eingreifen und uns vor quälendste Rätsel stellen, öffnen sie das durch die allzu große alltägliche Nähe der Dinge getrübte und abgestumpfte Auge für das Wesenhafte hinter allem Schein, für die Bedingtheit und Bestimmtheit unseres Seins und erschließen so den Zugang zum Tempel der Religion. Furcht schafft nicht die Religion, sondern läßt

sie finden; dabei vermag sie freilich oft genug deren Form über Gebühr zu beherrschen und zu entstellen.

Auch die *höhere* Furcht gebiert nicht aus sich heraus die Religion, wenngleich sie derem Wesen innerlich erheblich näher steht als die niedere. Eine solche höhere Furcht, die das Seelenheil bezielt, ist gemeint in den vielen Schriftworten, die die Furcht als Ausgangspunkt der Religion und Weisheit betrachten (Ps. 110, 1; Job 28, 28; Prov. 1, 7; 9, 10). Oder sie findet sich etwa in der Gesinnung der Menschen, die in der Religion einen Halt suchen gegen die Qual kosmischer Einsamkeit, eine Stütze, Hilfe und deckende Hülle den großen und harten Forderungen des Lebens gegenüber; die von ihr Stillung innerer Unrast und Gewissensbeschwer, Beschwichtigung vor den Ängsten eines unberechenbaren Daseins verlangen.

Indessen setzt jene Furcht, von der die Bibel spricht, bereits das religiöse Leben voraus. Sie soll ja nur zur *wahren* Weisheit, zum *richtigen* Verhältnis Gott und Welt gegenüber führen. Eine erschauernde Ehrfurcht vor Gott, dem Heiligen und Allumfassenden, soll uns bewegen, alle Dinge zu wägen auf der Wage und im Angesichte des Heiligtums und ihnen nur den Wert zuzuerkennen, den Gott ihnen verleiht. Diese Furcht erzeugt nicht göttliche Welten, sondern öffnet nur ihre tieferen Tore. Desgleichen die übrigen erwähnten Formen der höheren Furcht. Wer so den Druck des sittlichen Gebotes empfindet, daß er gewissermaßen in Gott Ruhe für die Wallungen seines Herzens und Gewissens suchen möchte, dem ist bereits in seinen sittlichen Erfahrungen das Dasein der Gotteswelt kund geworden, zu der ihn nun ein Furchtmotiv intensiver hindrängen mag. Und nicht minder sind dem, den die kosmische Angst und Einsamkeit hinter Gott sich flüchten lehren, schon vorher die Zugänge zu überweltlichen Bereichen erschlossen, wenn sie vielleicht auch jetzt erst unter starkem Gemüts- und Gefühlsdruck zum Eintritt nötigen. So tief auch in die praktische Religion der Schatten der Furcht sich einschleichen mag, er ist und bleibt ein Begleitmotiv, oft vielleicht von großer dynamischer Bedeutung, aber nie ist er der schöpferische Ausgangspunkt.

2*. Die Religion als ein Notventil unserer **Triebwelt**. Der chaotische Charakter unseres Wunsch- und Trieblebens bedingt einen vielgestaltigen Einfluß auf unser Geistesleben und infolgedessen nach Anschauung mancher Philosophen auch auf die Entstehung der Religion.

a*) Mit den Strebungen und Enttäuschungen unsrer Wunschsphäre verknüpfen die Religion wurzelhaft Demokrit, Epikur, die Enzyklopädisten, Materialisten, vor allem auch Nietzsche, Haeckel, Wundt. Besonders L. Feuerbach unternahm es mit weithin reichendem Einfluß, den Triebcharakter der religiösen Formen und Bildungen bloßzulegen. Die Rücksichtslosigkeit des Weltlaufes gegen die Regungen und das Verlangen unseres Herzens veranlassen uns, so gehen hier die Gedanken, ein Jenseits zu imaginieren, daß alle hier enttäuschten Hoffnungen höchsten Erfüllungen zuführt. Gott und Götter werden ersonnen als Garantien unserer Sehnsüchte und Wünsche. Was die Stunde grausam versagt, wird eine göttliche Weltlenkung in späterer Zeit oder in unbegrenzten Ewigkeiten überreich vergelten und ersetzen. So gaukeln die Triebe mit Hilfe der Phantasie dem strebenden, begehrenden Menschen die religiösen Illusionen vor.

Kritik. Stärker als es sein dürfte, wirken oft die irdischen Wünsche auf die religiösen Vorstellungen ein und bestimmen deren praktische Anwendung wie theoretische Gestaltung. Aber damit sind sie noch nicht Quelle der Religion, sondern nur Formkraft religiöser Äußerungen geworden. Und auch dies nur bis zu einem gewissen Grade. Nie hätte sich aus dem leichten, beweglichen Geschiebe aufsteigender und versinkender Wünsche jener eigenartige Absolutheitscharakter der Religion herausbilden können, der zudem keineswegs bloß wunscherfüllend, sondern vor allem auch bindend und verpflichtend wirkt. Außerdem hätte das fortwährende vergebliche Harren auf irdische Wunscherfüllung und die von der Triebtheorie aus nicht verifizierbare Hoffnung auf jenseitigen Ausgleich längst alle Religion zerstört. Freilich sind an diesem Hemmnis auch immer wieder Menschen in ihrem religiösen Empfinden gestrandet — nicht nur niedrige Naturen,

denen das egoistische Verlangen alles bedeutet, sondern auch tiefere Menschen, die aus jenem Mißverhältnis zwischen Sehnsucht und Erfüllung auf einen inneren Zwiespalt im Dasein selbst schließen zu sollen vermeinten und dabei dem Pessimismus verfielen sowie atheistischen Auffassungen nahe kamen. Doch dieser Weltdeutung soll später gedacht werden. Keine Katastrophe und kein Schmerzensweg der Menschheit hat aber je die Religion selbst zu entwurzeln vermocht, sondern vielmehr oft genug ihre überragende Wirklichkeit aufs neue dokumentiert. Denn das ist ja gerade ein hervorstechender Wesenszug des wahrhaft Religiösen, daß es die Dunstschicht irdischer Wünsche hinter sich gelassen hat. Die Welt entsinkt und entschwindet ihm mehr oder minder zur Wertlosigkeit. Es opfert das äußere Leben für das innere. Ein Franz von Assisi steht jenseits aller Erdenunruhe. Das dagegen in der Religion wesensnotwendig lebendige Verlangen nach dem Gottesbesitz in jedweder Form hat mit der Triebwelt nichts gemein als den bloßen Namen. Während der irdische Wunsch egozentrisch ist und auf einmalige Güter geht, die nur von diesem oder jenem besessen werden können, zielen die höheren Wünsche des Geistes und besonders der Religion auf Güter höherer Rangordnung, deren Besitz unser Wesen vollendet, und die nie egozentrisch sind, weil sie sich stets nur in der Gesamtheit voll und ganz verwirklichen, wie Wahrheit, Liebe usw. Hier kann man nicht mehr von Trieb und Wunsch schlechthin reden; denn wir sind in eine ganz neue Wertordnung eingetreten, die weder hinsichtlich ihrer natürlichen Gewißheit noch ihres Inhaltes irgendwie mit der rein biologischen Sphäre in Parallele gesetzt werden darf. Zwischen beiden besteht nicht ein gradueller, sondern ein wesentlicher Unterschied.

b*) Die rohe Triebtheorie hat eine Reihe feinerer Ausprägungen gefunden, denen zunächst weder Eindrucksfähigkeit noch auch eine gewisse Richtigkeit abgesprochen werden kann. Es waren namentlich s o z i a l i s t i s c h e T h e o r e t i k e r und p o s i t i v i s t i s c h e S o z i o l o g e n und N a t i o n a l ö k o n o m e n, die, von A. C o m t e und K. M a r x an, wie alle geistigen Kulturformen so auch die Religion deu-

teten als ein Mittel im Kampfe ums Dasein sowie als Spiegelung sozialer Verhältnisse und Kämpfe. Die höhere Kultur gilt nur als der Reflex der ökonomischen Entfaltungen. Ihre Formen sind lediglich die Nachwirkungen wirtschaftlicher Prozesse. Darum wohnt ihnen keine eigene Bedeutung, keine autonome, erd- und zeitabgelöste Wahrheit inne. Sie sind relativ berechtigte Durchgangsstufen, die nach Ablauf der Periode, die sie erzeugte, vom Fortschritt überholt und umgewandelt werden müssen.

Kritik. Diese Erklärung leidet, wie auch die vorige, vor allem an dem Grundfehler, daß sie den Geist nur als eine nachträgliche Begleiterscheinung der Materie zu fassen vermag. Sie fußt auf dem Materialismus. Und doch belehrt uns jede Selbstbesinnung über den Primat des Geistes. In jeder Art von Ökonomie, Zivilisation und Kultur tritt uns die Materie als geformte, d. h. vom Geiste irgendwie gestaltete und beherrschte entgegen. Daß nun die Lagerung der wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Artung des höheren Lebens und der Kultur von großem Einfluß sein kann, soll damit nicht geleugnet werden. Auch die Religion untersteht dieser Einwirkung bis zu einem gewissen Grade. Die Ausgestaltung vieler ethnischer Religionen, in denen die Tradition das Urlebendige zurückgedrängt hat, zeigen deutlich die Spuren der betreffenden völkischen Soziologie und Ökonomie. Auch auf dem Boden des Christentums erweisen sich einzelne Äußerungen der Religion vielfach wenigstens mitbestimmt von der sozialen und wirtschaftlichen Zeitlage. Aber am Wesensaufbau der Religion sind jene Mächte nicht beteiligt. Im Gegenteil können, wie Max Weber gezeigt hat, die religiösen Anschauungen außerordentlich stark umgestaltend auf die wirtschaftliche Form einwirken. Und hier wird es besonders deutlich, daß die Religion nicht nur darwinisch die Rolle eines Hilfsmittels im Kampfe um die Selbst- und Arterhaltung spielt. In den höheren Religionen, wie etwa auf biblischem Boden, werden die Gegensätze von reich und arm erheblich zusammengebogen; wird der Mensch genötigt, sich innerlich möglichst von den Bedingungen der Materie und Wirtschaft zu lösen und jene Schätze zu suchen, die weder

Dieb noch Rost noch Motten verzehren (Matth. 6, 19). Wie viele materielle Kulturformen sind einander gefolgt, während die eine religiöse Welt der Bibel, sich selbst im Wesen stets identisch, einen Großteil der Menschheit umspannte, der zu- dem selbst allezeit sich in sozial und ökonomisch weit aus- einanderstehende Völkerschaften zergliederte. Die Reli- gion hat Tiefen und Werte, die mit irdischen Ordnungen nichts gemein haben und darum auch von dort nicht stam- men können. Sie hat zudem einen so souveränen Wirklich- keitscharakter, daß sie nicht in eine Begleiterscheinung mate- rieller Wandlungen aufgelöst werden kann.

c*) Eine vielleicht auf den ersten Blick verblüffende Wen- dung erhielt die ökonomische These namentlich durch Fr. Nietzsche, indem er die Religion, besonders das Chri- stentum, in seinem Ursprung auf **Ressentiment,** auf irgendeinen Racheinstinkt zurückzuführen suchte. Die großen Wirren und Kriege aus der Endzeit der römischen Republik wie auch der folgenden Kaiserzeit schufen eine ungeheure Verarmung und Versklavung einer-, ungemessene Latifun- dien andererseits. Der Andrang der Enterbten gegen die festen Mauern des ausbeutenden Reichtums und des zäsari- stischen Staates erwiesen sich als fruchtlos. Da trat die un- erhörteste und folgenschwerste aller Revolutionen und Per- versionen ein: es wurden alle Werte verfälscht. Die Sklaven rächten sich an ihren Herren, indem sie den Reichtum, die Erde, den Besitz, den Genuß und die Gesundheit verpönten und dafür die Häßlichkeit, die Armut, das Morbide, die Weltflucht, den Tod und die Jenseitigkeit priesen. Was man eigentlich ersehnte, aber nicht erreichen konnte, nannte man nun schlecht und pries das eigene, bis dahin gehaßte Los selig. „Wehe euch, ihr Reichen, ihr habt euren Lohn dahin“, „Kein Reicher wird in das Himmelreich eingehen“, „Selig die Armen im Geiste“, „Kommet zu mir, die ihr mühselig und be- laden seid“, solche Bibelworte etwa können das beleuchten, was hier gemeint ist. Das unmittelbar nahe geglaubte Welt- ende läßt alle irdischen Ordnungen als wertlos erscheinen. Und darum begreift sich der massenhafte Andrang der Be- sitzlosen zur Religion des Christentums. Zielt diese Erklä-

rung auch in erster Linie auf das Christentum hin, so liegt doch in ihr ein Moment, das an die tiefste Wurzel jeder Religion rühren soll, so daß die Deutung des Christentums mehr oder minder nur als besonders deutliches Schulbeispiel zu betrachten ist. Dieser Interpretation der Religion stehen die Anschauungen des Franzosen G. le Bon nahe, demzufolge die Wirkung der Religion, insonderheit des Christentums, auf der Suggestion der instinktbeherrschten Massenseele aufruht.

Kritik. Die Bedeutung des Ressentiments im Aufbau namentlich der ethischen Kulturformen ist seitdem mehrfach untersucht worden, letztlich von M. Scheler. Und es trat dabei zutage, wie bedeutungsvoll und einflußreich sich dieses Motiv erweist. Es dürfte nicht schwer sein, auch gelegentliche religiöse Ausformungen durch Ressentiment verständlich zu machen. Nicht aber reicht dieses aus, uns das Wesen der Religion selbst näher zu bringen. Wäre letztere eine Ausgeburt des Racheinstinktes, also eine Äußerung der Perversion oder Perversität, so unterstände ja der größte Teil der Menschheit in ihrem wesentlichen und entscheidenden Empfinden einer solchen Abirrung des Geistes. Aber die echte Religion weist nichts von jenen Gegensätzen und Instinkten auf, von denen das Ressentiment lebt. Wiederum ist die Bibel auch in dieser Hinsicht sehr lehrreich. Sie preist weder den Armen an sich selig, noch verdammt sie den Reichen als solchen. Sie spricht es aus, daß der äußerlich Arme innerlich sehr reich sein, d. h. nach Besitz begierig, und umgekehrt der reichlich Besitzende innerlich sehr losgelöst sein kann. Von beiden verlangt sie, daß Gott zuerst gesucht und alles andere ihm nachgeordnet werde. Sie ist nicht mit Haßgedanken erfüllt gegen die Erde und deren Güter, sondern will sie benützt sehen zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Ihr Interesse ist rein religiöser Art und bezieht sich auf Irdisches nur unter religiösem Gesichtspunkte. Darum enthält die Bergpredigt kein Kulturprogramm, und wird das Leben unter das Schlaglicht des Gerichtes gerückt. Die Religion will keineswegs lediglich eine Botschaft an die Enterbten sein, wenn diese vielleicht auch an sich zu ihrer Aufnahme berei-

ter sein mögen, sondern für alle. Die Seele, die der Reiche wie der Arme besitzt, konstituiert nunmehr den Hauptwert. Gerade im Angesichte der Religion schwinden und erblassen jene inneren unruhigen Bewegtheiten, aus denen sich das Ressentiment herausschält. Die Religion zerstört seinen Mutterboden: die haßgeladenen Gegensätze in Verbindung mit suggestiver Selbsttäuschung. Sie läßt sich nicht konstruieren oder umbiegen nach dem egoistischen Wunsche der Seele, sondern nur finden, und zwar als eine alles bestimmende und den Trieb bindende Wirklichkeit.

d*) Die Ressentimentsbetrachtung leitet uns hinüber zu einer andern verwandten Forschungsmethode: zur Psychanalyse, die gleichfalls ihrerseits zu einer eigenen Religionstheorie geführt hat. Zum erstenmal von Siegmund Freud und seiner Schule als Programm aufgestellt, hat die Psychanalyse inzwischen den Kreis ihrer Gläubigen erheblich vergrößert und auch bereits ein Institut unter der Leitung von Magnus Hirschfeld in Berlin für ihre Zwecke sowie eine Ausnützung für die leibliche und seelische (Pfarrer Pfister) Therapie gefunden. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß tiefgreifende Erlebnisse, zerbrochene Hoffnungen, schmerzlich vereitelte Wünsche im Unterbewußtsein der Menschen unbeachtet weiterleben und den Wurzelboden für seelische Störungen, Erkrankungen und auffallende Erscheinungen aller Art bilden. Diese unterirdisch fortwirkende Einflüsse gilt es zu erkennen und die Seele von ihrer inneren Gepreßtheit zu lösen. Darum ist vor allem zu achten auf das treibende Motiv unseres Traum- und unreflektierten Wachbewußtseins. Denn auf diesen Horizont projiziert die gequälte Seele Bilder ihres Zustandes, hier läßt sie ihre stille Not und Qual laut werden. Dabei stellt sich heraus, daß jene seelischen Störungen zumeist sexueller Art sind und oft bis in das Kindesalter herabreichen. Sich von ihrem Drucke zu befreien, schafft sich die Seele Ideale, Illusionen und Fiktionen. Flournoys Seherin von Genf kann als klassisches Beispiel dafür gelten. Unter den Nachwehen einer erschütternden Liebeserfahrung ihrer Jugend wird diese Frau später Ekstatikerin. In ihren nächtlichen Visionen schaut sie einen

blühenden Jüngling vor sich, der sie besucht und ihre Seele begütigt. Deutlich offenbaren sich hier die angeblich wunderbaren Erscheinungen als seelische Versuche der Selbstheilung. So gewinnen nun auch die religiösen Tatsachen, besonders die gesteigerten, außerordentlichen, einen neuen Aspekt. Sie lassen sich einreihen in die Notstandsakte der Seele, die sich mit ihrer Hilfe gegen ihre eigenen auflösenden Erlebnisse wendet.

Kritik. Wie alle neuen Wissenszweige ist auch die Psychanalyse noch außerordentlich schwankend und unsicher in Methode, Ziel und Leistungsmöglichkeit. Noch wird die zu gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnis unbedingt erforderliche Exaktheit der Forschung und Schärfe der Begriffsbildung schmerzlich vermißt. Indessen mag sie in der Zukunft für die Ergründung des Seelenlebens noch sehr fruchtbar werden, wenn sie sich etwa in der Richtung Diltheyscher oder phänomenologischer Psychologie vervollkommnet. Jedenfalls aber kann und muß heute schon gesagt werden, daß sie nicht imstande ist und es nie sein wird, mit ihren Methoden den Ursprung der Religion schlechthin aufzuklären. Trotz aller Mannigfaltigkeit der religiösen Formen im einzelnen, die freilich da und dort psychoanalytischer Klärung zugänglich sein mögen, ist die Religion innerlich durch das Überindividuelle, Überweltliche, Unbedingte und Absolute ihres Objektes so gekennzeichnet, daß sie nicht als Produkt flüchtiger individueller Wünsche und Erlebnisse begriffen werden kann. Sie wirkt zudem nicht nur lösend, befreiend, sondern auch bindend und gebietend. Ihre innersten Tendenzen und Ideen haben nichts mit der rein sinnlichen oder gar sexualen Erlebnissphäre und deren Wünschen zu tun. Nicht alle religiösen Menschen leiden an seelischen Stauungen und sind erst von hier aus zur Religion gekommen. Die Religion tritt für das erschlossene Auge als überragende Wirklichkeit vor die Seele und nicht etwa als eine bloße Spiegelung der eigenen Innerlichkeit. Darin, daß man nach den Methoden der Psychanalyse bei den zu untersuchenden Menschen irgendwelche Erlebnisse (sexualer Art) unbedingt voraussetzt und durch suggerierendes Ausfragen aufzudecken sucht, liegt eine nicht ge⸗

ringe seelische Gefahr, und zwar keineswegs allein für das religiöse Gebiet.

e*) Ein weiterer Versuch dieser Art bemüht sich um ein biologisch-pragmatistisches Verständnis der Religion. Er entstammt vornehmlich der englischen Religionspsychologie und steht in engster Verbindung mit darwinischen Gedanken. Ihm ist die Religion eine Totalreaktion des Menschen auf das gesamte Dasein, eine kosmische Erweiterung des biologischen Lebensgefühls. Es ist jene Urkraft, die alle Hemmnisse, die sich dem Lebensstrome entgegenstellen, wegschwemmt. Der Glaube, daß Gott hinter allen Geschehnissen als Weltlenker stehe und alles zum Guten und Rechten führe, bedingt einen starken Lebenswillen und Lebensoptimismus. Die Religion tritt gewissermaßen als engster Bundesgenosse neben den Lebenstrieb. An und für sich scheidet dabei die Frage der Wahrheit und objektiven Gültigkeit der religiösen Vorstellungen völlig aus. Die Formen der Religion werden bei jedem gemäß seiner besonderen Bedürftigkeit und Lage anders und verschieden sein. Ihre „Richtigkeit" hat sich durch ihre lebenfördernde Wirkung zu erweisen. Es ist die praktische Erfolgsphilosophie des Amerikaners, die sich hier religiös ausspricht. James selbst bekennt sich zwar zu einer religiösen, objektiven Metaphysik, allerdings zu einer pluralistischen. Er nimmt mehrere „absolute" Wesen an und nähert sich dadurch ebenso dem Okkultismus und Spiritismus, wie er sich von wahrer Religion entfernt.

Kritik. Auch hier gehen richtige Beobachtungen mit falschen Deutungen ungeschieden durcheinander. Ein intensives religiöses Leben mag sich oft fördernd und wohltuend, auch im rein biologischen Bezirke, äußern, indem es den hemmenden Einflüssen von außen und aus der Triebwelt eine starke Ablenkung, betonte Geistigkeit und feste Willenskraft entgegenstellt. Aber sein inneres Wesen, sein Sinn und Wille, hat im übrigen mit der sinnlich-biologischen Sphäre nichts zu tun. Der Pragmatismus läßt wie der Darwinismus den Geist mit seinem Leben irgendwie in materieller Dienstleistung aufgehen. Aber das geistige Leben hat auch einen

eigenen Bereich, dem der religiöse Mensch sein sinnliches Teil zum Opfer bringt. Religion ist mehr als gesteigertes Lebensgefühl, als Totalreaktion auf das Ganze des Daseins. Sie ist die lebendige Verwurzelung im Überweltlichen, Göttlichen, die Vertiefung und Umformung des Weltbewußtseins im Gottesbewußtsein, das Gründen in den geheimnisvollen Tiefen des Absoluten. Dieses Ruhen in Gott bringt eine Befreiung vom Weltdruck mit sich und schafft so eine ungehemmte, freischwebende Lebensempfindung. Die religiöse Erfahrung fordert, diese nicht als eine Eigentümlichkeit des natürlichen Lebenstriebes, sondern vielmehr als den Durchbruch eines höheren göttlichen Lebens zu betrachten, vor dessen Allwirklichkeit das biologische Leben zur Episode und Schattenhaftigkeit versinkt.

f*) Als ein lediglich psychologisches Geschehen wird die Religion auch betrachtet in weiten Kreisen der amerikanisch-englischen sowie auch französischen Psychologie, die einen Komplex von Phänomenen, den sie mit dem Namen U n t e r b e w u ß t s e i n belegen, als Urgrund okkultistischer, spiritistischer und namentlich auch religiöser Akte, der normalen sowohl wie besonders der gesteigerten, singulären, betrachten. Diese Theorie des Unterbewußtseins hat zur Voraussetzung den geschlossenen Kausalzusammenhang aller unserer psychischen Erlebnisse sowie die Fortexistenz und Fortwirkung ehemals bewußter, nun aber nicht mehr im Bereiche des Bewußtseins anzutreffender Phänomene. Jenseits der Bewußtseinsschwelle, die bestimmter festliegender Grenzen sowohl nach oben wie nach unten ermangelt, beharren sie in irgendeiner Seins- und Wirkform weiter, um bald vereinzelt, bald kombiniert als künstlerische Inspiration, Fiebertraum, religiöse Offenbarung, magisches oder zweites Ich sich in die Helle des Bewußtseins hineinzudrängen. Die außergewöhnlichen Erscheinungen des Seelenlebens bis zur Besessenheit, Hypnose und Zwangsvorstellung usf. sollen nunmehr verständlich werden als Durchbruch dieser unterschwelligen Welt. Ebenso die religiösen Tatsachen in der ganzen Skala ihrer Möglichkeiten. Gnade und Offenbarung, Bekehrung und Inspiration reihen sich ein in den natürlichen kausalen Ablauf des

psychischen Geschehens, wie es durch die Welt des Bewußtseins und das jene wie ein dunkler Mutterschoß umhüllende Unterbewußtsein bedingt ist. Die Entdeckung des Unterbewußtseins erschien darum als ein epochemachendes Ereignis, nicht nur für die Psychologie, sondern auch für die Religion, ja für die gesamte Kultur, so daß man das Jahr 1886, dem sie angehörte, als historisch denkwürdig bezeichnete. Noch geeigneter zur Erklärung des gesamten Gebietes der Religion erscheint das Unterbewußtsein, wenn es mit James, Myers, E. v. Hartmann als eine Funktion des Absoluten zu betrachten ist, so daß letzteres selbst, sei es in Form einer göttlichen Pluralität, wie James, oder in Form eines göttlichen Urgrundes, wie Myers, oder endlich als absolutes Unbewußtes, wie E. v. Hartmann meint, durch die Welt des Unterbewußten in unser helles Tagesbewußtsein hineinragt. Dann stehen wir auf ganz natürlichem Wege in unmittelbarem Verkehr mit dem Bereiche des Göttlichen, so daß die religiöse Sphäre eigentlich zugleich die selbstverständliche, naturgemäße und naturnotwendige eines jeden Menschen wäre.

Kritik. Auf diesem schwierigen Gebiete harrt noch eine Fülle ungeklärter Fragen einer letzten Lösung. Jedenfalls aber haben die bisherigen Ergebnisse die Hypothese eines Unterbewußtseins in obigem Sinne noch nicht genügend zu begründen vermocht. Im Gegenteil scheint kein Anlaß gegeben, über das einheitliche Bewußtsein hinaus zur Annahme eines zweiten zu schreiten (sei es, daß man dieses mehr rein psychologisch oder mehr magisch-metaphysisch faßt). Die Phänomene des normalen Menschen, die man auf ein Unterbewußtsein zurückzuführen geneigt sein könnte, lassen sich verständlich machen durch die Konstatierung unbewußter, resp. unbemerkter Bewußtseinsresiduen, die trotz ihres Sinkens unter die Bewußtseinsschwelle und trotz ihrer Zurückbildung dennoch psychisch bzw. physiologisch weiterbeharren, um bei gegebener Gelegenheit durch Assoziation und Reproduktion wieder in die Helligkeit des Bewußtseins erhoben zu werden. Und selbst die außergewöhnlichen, abnormen wie gesteigerten Erscheinungen des Seelenlebens

mögen von hier aus nach ihrer psychologischen Seite erklärlich werden, indem sie Folgewirkungen sind von gewaltsamen oder krankhaften Bewußtseinsänderungen, von Assoziationstrennungen, mangelnder Aufmerksamkeit, gestörter, fremdartiger Reproduktion und Assoziation, oder auch von verengter und erhöhter Aufmerksamkeit, von intensivster Assoziation und Reproduktion u. a. m. Die näheren Erklärungen stehen freilich noch aus, bleiben auch schlechterdings unmöglich, solange die zu erklärenden Phänomene noch nicht in unbezweifelbarer Tatsächlichkeit nach Form und Inhalt festgestellt sind. Vollständig versagt die Theorie des Unterbewußtseins gegenüber den religiösen Tatsachen, den normalen sowohl wie den übernormalen. Die Religion kommt dadurch zustande, daß der Mensch in der Betrachtung seiner Innen- und Umwelt auf eine andersartige, tiefere, metaphysisch-göttliche Wirklichkeit stößt und nun über den nächsten kosmischen Umkreis hinaus mit diesem wesenhaften Sein in Verbindung tritt. Die fortgesetzte Pflege dieser Beziehungen mag sie oft in mancher Hinsicht dem reflektierten Bewußtsein entziehen. Aber die durch das wache Bewußtsein in die Seele eingegangenen Motive sind jederzeit dem hellen Bewußtsein wieder zugänglich. Des Unterbewußtseins bedarf es hier gar nicht zur Erklärung. Auch die gesteigerten religiösen Erscheinungen sind durch die Annahme des Unterbewußtseins nicht durchsichtiger geworden. Man stellte lediglich hinter zu erklärende Rätsel ein noch größeres, undurchdringlicheres Rätsel. Die Art, in der den größten religiösen Genien ihre tiefsten Erlebnisse zuflossen, entspricht weithin nicht den Beschreibungen unterschwelliger Prozesse. Diese religiösen Genien selbst fühlten sich dabei wie in eine wesensneue Welt weit über ihre natürliche Begrenzung hinausgetragen und wurden durch solche Erhebungen oft zu Ausgangspunkten weltbewegender Reformationen. Hier versagt die Deutung aus dem Unterbewußtsein vollends. Die Theoretiker, die sich für letzteres, das nicht nur größten psychologischen und religiösen, sondern wie bei James und v. Hartmann auch logischen und metaphysischen Bedenken begegnet, einsetzen, rücken die pathologischen und die übernorma-

len Erscheinungen sämtlich auf die gleiche Stufe: Visionen, Ekstase, Bekehrung, Inspiration, Gnade, Offenbarung usw. würden gleichwertig mit Suggestion, Hypnose, Epilepsie, Hysterie usf. Diesen Schwierigkeiten entrinnt man, wenn man mit den meisten Psychologen von der Einheitlichkeit des Bewußtseins ausgeht und für jedes Geschehnis eine entsprechende, wirklich erklärende Ursache voraussetzt. Zudem entspricht auch dies wesentlich besser den Forderungen der Methodik, die bei wissenschaftlichen Forschungen stets die Zurückführung des Unbekannteren auf das Bekanntere verlangt.

Alle angeführten Triebtheorien, soviel Richtiges sie im einzelnen zu sehen vermochten, bleiben mit ihren Erklärungen weit hinter dem Wesen des religiösen Phänomens zurück. Trotz mancher Verschiedenheit hier und dort ist allen dies gemeinsam: die Religion erschöpft sich für sie in irgendeiner zuständlichen Bestimmtheit der Seele; sie ist ein rein psychologisches Gebilde, das dem Trieb letztlich entstammt und dienstbar ist. Nur bei James, Myers und viel stärker bei E. v. Hartmann wird der Psychologismus durch die Metaphysik unterbrochen — wenigstens formal; tatsächlich sind ihre Theorien in den Auswirkungen ebenfalls den psychologistischen gleich. So widersprechen sie allesamt der religiösen Phänomenologie, derzufolge die Welt des Göttlichen sich als eine die Seele übersteigende und bestimmende objektive Wirklichkeit darbot.

g*) Hier möge auch noch einigen Theorien Raum gegeben werden, welche die Religion, ohne sie jedoch einer speziellen Seelenschicht zuzuordnen, gleichfalls wesentlich als seelische Erscheinung charakterisieren, allerdings zumeist mit dem Versuche, sie gleichzeitig zu einer Art objektiver Gültigkeit gerinnen zu lassen.

α)* Erwähnung finden könnte in etwa zuerst eine mehr praktisch betätigte als theoretisch erörterte religiöse Form: „Religion als Stimmung". Sie grenzt hart an das Ästhetische an und zeichnet sich aus durch innere Gefühle der Feierlichkeit, Gehobenheit und Erdlosigkeit, der Allverbundenheit

und Menschenverbrüderung. Über das objektive Korrelat dazu wird nicht weiter nachgedacht. Alles Interesse konzentriert sich auf den Schwebezustand der Seele, der freilich durch seine Vagheit und Ungebundenheit den Wirklichkeitscharakter der Religion vermissen läßt.

Kritik. Indes leidet eine solche Deutung der Religion vor allem an großer Unklarheit. Es fehlt namentlich nach der Seite des Ästhetischen hin jede Grenzsetzung. Religion ist aber, wie noch später einläßlicher zu zeigen ist, keinesfalls Ästhetik. Wohl kennt auch die wirkliche Religion ähnliche Betontheiten der Seele. Aber diese sind hier folgerichtige Begleiterscheinungen der religiösen Funktion, sachlich völlig bedingt und ohne die reine Zufälligkeit purer psychischer Stimmung. Sie sind Ausstrahlungen einer höheren objektiven Einwirkung und geben dadurch Zeugnis von einer überragenden Realität. Diese aber reicht viel weiter und ist viel reicher als der Umkreis unserer erhebenden Gefühle. Neben ihnen kennt sie nicht minder den bitteren Ernst der Pflicht, der Entsagung und des Opfers. Über alle Stimmung hinaus ist die Religion der Kampf um Gott.

β*) Ausgesprochener bezielen folgende Theorien einen gewissen objektiven Rang der Religion:

Für O. Spengler ist die Religion wie alle Äußerungen des erwachten Menschen eine Form der Kulturseele. Da aber jede Kultur ihre eigene, nach den biologischen Formen des Frühlings, Sommers, Herbstes und Winters sich auslebende Seele hat und damit zugleich eine besondere singuläre Erkenntnis, Wahrheit und Wirklichkeit, so bleibt auch für die Religion nur die Relativität einer kulturseelischen Existenz. Für diese Kultur erfreut sie sich freilich wie die übrigen Teile des geistigen Lebens einer gewissen Gültigkeit, deren Grenze sich jedoch mit der der betreffenden Kultur deckt. Sie ist die jeder Kultur in ihrem Anstieg eigentümliche Form der intuitiven Verbundenheit mit dem Ganzen, die jedesmal beim naturgesetzlich erfolgenden kulturellen Niedergang durch den Rationalismus zersetzt wird. In Wirklichkeit ist und bleibt sie, allerdings im soziologischen Sinne, seelisches Phänomen, das allen sozialpsychischen Alterswandlungen mit

unterworfen ist und für unsere Epoche bereits hineingetreten ist in die auflösende Verstandeszivilisation.

Dieser Auffassung steht die Religionsphilosophie H. *Bergsons* sehr nahe. Ein Sammelbecken der geistigen und kulturellen Strömungen unserer Tage in ihrem ganzen Reichtum der Antithese, erscheint die Philosophie Bergsons im Zwielicht des Idealismus und Realismus, des Optimismus und Pessimismus, des Theismus und Monismus. Aber bei aller Mehrdeutigkeit ergibt sich doch eine beherrschende Grundansicht. Das Leben stellt sich hier dar als ein fortgesetztes inneres Fließen und Neuschaffen. Alles, was sich zur Stabilität verfestigt, was sich begrifflich formt, ist bereits des wahren Lebens bar. Die rastlose innere Bewegung aber schäumt hinweg über starre Wahrheiten und Wirklichkeiten. Dementsprechend ist auch die Religion nichts anderes als ein Wellenrhythmus des flutenden Lebens, ein Gefühl der Verbundenheit mit dem Ganzen — eine andere Form des Pragmatismus. Die Religion bleibt hier Lebens- oder Seelenerscheinung, nach Inhalt und Form der Wandelbarkeit des Lebens selbst ausgeliefert und nur unter Strafe der inneren Erstarrung zu überpsychischer Wirklichkeit gestaltbar.

G. *Simmel* dagegen sieht in dieser Verfestigung des rinnenden Lebens nicht notwendig eine Entleerung des Lebens. Wohl hat auch er mit Bergson den darwinisch-pragmatistischen Ausgangspunkt gemein. Auch er führt alles auf den steten Fluß des Lebens zurück und konstatiert bei diesem die Eigentümlichkeit, daß es im Laufe der Zeit gewisse Inhalte zu festen Formen gerinnen läßt und verobjektiviert, wodurch es sich selbst begrenze — freilich um dann zu gegebener Stunde wieder über diese Grenze hinwegzuspülen. Man denke nur an die Konsolidierung von Sitte, Ethik, Logik u. a. m. Aber mit fortschreitendem Alter ist Simmel immer mehr geneigt, den verobjektivierten Normen in sich selbst Gültigkeit zuzusprechen. So stellt nach ihm auch die religiöse Welt eine aus dem Lebensstrome sich erhebende und verselbständigende Wellenbrechung dar. Gewisse innere, besonders soziale Tendenzen, wie Liebe, Treue usw., bleiben nicht mehr an gelegentlichen Objekten haften, son-

dern verabsolutieren sich zur Liebe, zur Treue usf. schlechthin. Dadurch kristallisiert sich aus dem Lebensstrom heraus eine Welt des Absoluten und Göttlichen. Wieweit ihr wirkliche Objektivität zukommt, wieweit sie bloß als seelische Tendenz bestehen bleibt, das ist bei Simmel, der zur Religion zudem nur ein vermitteltes, nicht wie zu seinen übrigen Problemen ein stark originales Verhältnis hatte, mit Sicherheit nicht festzustellen.

Kritik. Daß mit diesen drei philosophischen Versuchen der Religion nicht Genüge geschieht, ergibt sich aus dem weiten Abstande, in dem sie hinter der religiösen Phänomenologie mit ihrem Anspruch auf absolute objektive Wirklichkeit und Gültigkeit zurückbleiben. Immerhin indes soll die Religion hier mehr sein als nur Trieb und Fiktion. Sie ist Kultur- und Lebenswirklichkeit, eine Form und Etappe der Wirklichkeit überhaupt; aber wie alle gehenden und kommenden Stufen des ewigen Werdeprozesses substanzlos, relativ und immanent. Sie bestimmt nicht Leben und Werden, sondern ist von ihnen bestimmt; sie ist nicht der letzte Zielpunkt von allem, sondern vielmehr selbst auf das Leben als Letztes bezielt.

So werden wir hinübergeleitet zu anderen Anschauungen, die entschiedener eine transsubjektive religiöse Objektivität und Wirklichkeit anstreben. Sie lassen gleichfalls eine psychologische Betrachtung zu, da sie ja die Religion irgendwie im Seelischen verwurzeln müssen. Scheiden kann man sie, je nachdem sie die Religion in eine einzelne Seelenpotenz: Verstand, Wille, Gemüt, Gefühl, oder in die Funktion der ganzen Seele verlegen. Nach der empirischen Untersuchung von Girgensohn (siehe oben), sowie nach unserm phänomenologischen Befunde kann die lebendige, wahre Religion nur als eine Äußerung der Gesamtseele begriffen werden.

Die vorbesprochenen Theorien kamen nicht zu einer vollen objektiven Wirklichkeit, weil sie die Grenzen einer rein psychologischen Analyse verkannten. Die nunmehr zu besprechenden bleiben zum Teil demselben methodischen Fehler verhaftet, dringen aber durchweg ungleich stärker auf eine objektive, logische und erkenntnistheoretische Sicher-

stellung der Religion. Und da es ihnen gerade darum, und nicht so sehr um psychologische Zerlegung zu tun ist, sollen sie unter erkenntnistheoretischen=logischen Gesichtspunkten behandelt werden.

Literatur

Fr. Nietzsches nach 1880 erschienene Schriften: Also sprach Zarathustra; Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral; Der Antichrist. H. Spencer, Principles of Soziology. Deutsch von B. Vetter, 1891. A. Binet, Les altérations de la personnalité, Paris 1892. A. Drews, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, Freiburg 1897. A. Comte, Cours de Philosophie Positive, 6 vol., 5 ed., 1893—1894; Bd. IV u. V deutsch von V. Dorn, Jena 1907 ff. M. Dessoir, Das Doppel-Ich, 2. A., Leipzig 1896. E. Haeckel, Die Welträtsel, Stuttgart 1899; seitdem wieder und wieder aufgelegt. A. Kalthoff, Das Christusproblem, 2. A., Leipzig 1902. D. Fr. Strauß, Der alte und der neue Glaube, 15. A., Bonn 1903. Th. Flournoy, Observations de Psychologie religieuse. Archive de Psychologie, Bd. II, 1903. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1841; herausg. bei Reclam und von W. Bolin, Stuttgart 1903. E. Murisier, Les Maladies du Sentiment religieux, 2. éd., Paris 1903. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 3 Bde., 11. A., Leipzig 1904. A. Kalthoff, Die Entstehung des Christentums, Leipzig 1904. De Lootsen, Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters, Bamberg 1905. E. Rasmussen, Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie, Leipzig 1905. W. James, Varieties of religions experience, New York 1902. Deutsch von G. Wobbermin, Leipzig 1907. F. W. H. Myers, Human Personality and its survival of Bodily Death. Abridged edition, London 1907. Ph. Kneib, Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie, Mainz 1908. H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908. A. Comte, Discours sur l'esprit positif. Neue Ausgabe, Paris 1908. L. Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion (W. W. herausg. von W. Bolin und Fr. Jodl, Bd. VIII), Stuttgart 1908. G. le Bon, La Psychologie des foules. Deutsch von R. Eisler, Leipzig 1908. H. Bergson, Materie und Gedächtnis, Jena 1908. D. Hume, The natural history of religion, 1770, Deutsch von W. Bolin, Leipzig 1909. E. D. Starbuck, The Psychology of Religion, 2 ed., 1901. Deutsch von Beta, 2 Bde., Leipzig 1909. M. Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha, Berlin 1909. Ders., Von Jerusalem nach Rom, Berlin 1910. G. Weingärtner, Das Unterbewußtsein. Untersuchung über die Verwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie, Mainz 1911. H. Bergson, Zeit und Freiheit, Jena 1911. Ders., Schöpferische Entwicklung, Jena 1912. Ders., Einführung in die Metaphysik, Jena 1912. G. Simmel, Die Religion, 2. A., Frankfurt a. M. 1912.

E. Ott, Henri Bergson, Der Philosoph moderner Religion (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 480), Leipzig 1914. J. Familler, Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie, Regensburg u. Rom 1915. W. Wundt, Mythus und Religion, Bd. III, 2. A., Leipzig 1915. S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychanalyse, Leipzig und Wien 1916. M. Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (Vom Umsturz der Werte, I. Bd., 2. A.), Leipzig 1920. M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung, 4. u. 5. A., Stuttgart 1920. S. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, Wien 1921. Ders., Die Traumdeutung. Mit Beiträgen von O. Rank, Wien 1922. Ders., Zur Psychopathologie des Alltagslebens, 7. A., Wien 1922. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1921, I. Bd., 2. A., Tübingen 1922. O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, I. Bd.: Gestalt und Wirklichkeit, 11.—14. A., München 1921; II. Bd.: Welthistorische Perspektiven, München 1922. J. M. Verweyen, Der religiöse Mensch und seine Probleme, München 1922.

2. Die Religion und die philosophische Erkenntniskritik

So wichtig auch die Religionspsychologie sein mag zur Erschließung und Vertiefung des religiösen Lebens, so wenig ist sie imstande, über den erkenntnistheoretischen Wert der Religion zu entscheiden. Und doch bleibt gerade diese Frage eine der dringendsten der gesamten Religionswissenschaft: findet die Religion, der Gottesglaube, eine Stütze an der philosophischen Welt- und Geschichtsbetrachtung? An und für sich hängt natürlich die Wahrheit der Religion als solche keineswegs ab von der Bestätigung durch irgendeine Philosophie. Es wäre wohl denkbar, daß die Religion auf Erkenntnisquellen beruhte, die der kritischen Philosophie nicht zugänglich sind. Indessen ist auf Grund der empirischen Tatsachen zu sagen, daß Religion und Philosophie doch irgendwie aufeinander zugeordnet sind (vgl. oben I 4). Der Philosophie fehlte ohne Religion die Fühlung mit einem entscheidenden Teile des Lebens und der Wirklichkeit. Die Religion würde ohne jedwede Beglaubigung ihrer Grundtatsachen durch die Philosophie alle Gewißheit lediglich der persönlichen, subjektiven Innerlichkeit entnehmen müssen. Freilich liegt ohne Frage auch hier der Schwerpunkt der religiösen Überzeugung. Aber bei der starken Motivierung, der

unser Inneres durch Sinnlichkeit und äußere Welt untersteht, bei der erheblichen Irrtumsfähigkeit einer unkontrollierbaren Innerlichkeit und der persönlichen Determiniertheit, bei den großen und gewaltigen Meinungsverschiedenheiten in den einzelnen Religionen, würde die Religion selbst leicht einem allgemeinen Mißkredit und einer chaotischen Kritiklosigkeit verfallen, fände sie nicht durch die Umwelt stets neue Stütze und Korrektur. Zudem ergibt sich aus der Tatsache, daß Gott nur als das Absolute zu denken ist, die notwendige Folgerung, daß ihm auch Intellekt und Philosophie unterworfen sind. Diese werden also auch irgendwie für ihn zeugen müssen. Weiterhin würde ein prinzipieller Gegensatz zwischen Religion und Philosophie hier die Religion, dort die Philosophie zerstören, jedenfalls die Einheit des inneren Lebens und der Kultur unterminieren.

Das Problem Glauben und Wissen — denn um dieses handelt es sich letztlich — ist so alt wie das philosophische Denken überhaupt.

Schon in der griechisch-römischen Welt sehen wir Spannungen zwischen den beiden Größen. Bald bekämpften die Philosophen die Volksreligion wegen ihrer anthropomorphen Vorstellungen oder wegen ihres überempirischen Charakters überhaupt. Bald auch wurden sie, wie im Neuplatonismus, Neupythagoreismus und in der späteren Stoa, selbst Theologen und religiöse Propheten und verwandelten die Religion in Philosophie. Da aber der religiöse Mythus der Antike nicht nur Ausgangspunkt des philosophischen Denkens war, sondern auch stets noch stark auf die philosophische Entwicklung einwirkte, weil beides Äußerungen der gleichen Seele auf die gleiche Welt — wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten — darstellen, so erreichte das Problem hier nicht seine schwierigste Aufgipfelung.

Anders mußte es auf christlichem Boden werden, wo keine volksmythische, sondern eine auf historischer Erschließung aufruhende religiöse Welt dem philosophischen Denken gegenübertrat. Hier fehlten zunächst jene inneren Gemeinsamkeiten, die sich auf antikem Boden zwischen Religion und Philosophie ergaben. So hat denn auch die griechische Philosophie dem Christentum einen nicht unerheblichen Widerstand entgegengesetzt. Andrerseits haben die christlichen Theologen, die Apologeten, griechischen und lateinischen Väter, allen voran Augustin, dann später die großen Theologen der Hochscholastik, in der Erkenntnis einer notwendigen Harmonie zwischen Wissen und Glauben, die griechische Philosophie freilich in starker Umformung in den Dienst der Theologie gestellt. Erst mit dem Zerfall der Scholastik, von den

Zeiten des Nominalismus und besonders des Duns Scotus an, wird die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben wieder akut, um dann im Verlauf der ganzen neuzeitlichen Philosophie teilweise zur alles beherrschenden Grundfrage zu werden.

Die Geschichte des Problems hängt zusammen mit den Wandlungen der wissenschaftlichen Voraussetzungen jeder philosophisch-metaphysischen Erkenntnis. Solcher Voraussetzungen gibt es drei: die Möglichkeit irgendeiner Erkenntnis überhaupt sowie die objektive Gültigkeit kausaler und teleologischer Sachverhalte.

a) Leugnung einer objektiven metaphysischen Erkenntnis

Die drei genannten Vorbedingungen einer wirklichen Seinsmetaphysik wurden oft im Laufe der Zeit, namentlich aber durch die neueren Geistesbewegungen aufs stärkste in Frage gestellt. Die Möglichkeit einer allgemein verbindlichen Erkenntnis leugneten schon im Altertum die Sophisten des fünften Jahrhunderts (Gorgias, Protagoras, Hippias, Prodikus), ferner die Skeptiker vom vierten vorchristlichen bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert (Pyrrho, Timon, Ptolemaeus von Kyrene, Aenesidemus, Sextus Empiricus). Ihnen gesellen sich zu die Skeptiker des sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts (Montaigne, Charron, Sanchez, Le Vayer, Huet, Bayle und Hume). Diese Denker glauben als letzte Wirklichkeit nur subjektive Eindrücke vorzufinden, die von Person zu Person wechseln. Somit hat die Erkenntnis des einen für den anderen keinerlei Gültigkeit. Jeder hat seine eigene Welt, Wahrheit und Wirklichkeit. Über das, was also wirklich objektiver, allgemein gültiger Tatbestand wäre, läßt sich nichts Definitives mehr ausmachen.

Nicht ebenso radikal sind die Bestreiter der Kausalität und Teleo logie, obwohl auch sie jedweder gesuchten Erkenntnis den Boden entziehen.

Abgesehen von den Skeptikern wurde das Kausalgesetz angezweifelt im elften Jahrhundert von Algazel auf arabischem Boden, im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert von Wilhelm von Occam, Nicolaus von Autrecourt und Pierre d'Ailly innerhalb der Scholastik. Die schärfste Formulierung fand seine Kritik im englischen Empirismus und im kantischen Kritizismus. Für J. Locke ist das Kausalgesetz rein empirisch gefunden und gilt auch nur soweit, als die Erfahrung reicht. Von da ab zerbröckelt das Gesetz immer mehr, bis D. Hume es in eine reine Sukzession der Vorgänge auflöst. Was sich unserer äußeren wie inneren Er-

fahrung darbietet, ist nach Hume kein inneres Bewirktwerden der sogen. Wirkung durch die Ursache, sondern lediglich eine regelmäßige Aufeinanderfolge eben dieser Erscheinungen, die wir mit Ursache und Wirkung bezeichnen. Daß auf Grund solcher Beobachtung sich irrtümlich in den Menschen die Anschauung einer kausalen Gesetzmäßigkeit herausbildete, beruht nach Hume auf Gewöhnung und Assoziation.

Vor allem sind es die Vertreter einer extremen Bewußtseinstheorie wie Schuppe, Kauffmann, Schubert-Soldern u. a., denen zufolge die Dinge nur als Denkzusammenhänge gegeben sind; oder Anhänger der Denkökonomie von der Richtung eines Avenarius und Mach u. a., die in den Denkformen und -kategorien nicht irgendwelche Erfassungen und Wiedergaben der Wirklichkeit sehen, sondern nur zweckmäßige kraftsparende Abkürzungen; oder endlich darwinistische Entwicklungstheoretiker, für die der Geist bloß eine Begleiterscheinung des biologischen Lebens ist und dessen Funktionen lediglich zweckmäßige, nützliche Anpassungen an die Wirklichkeit darstellen.

Mit der Zerstörung des Kausalgesetzes war Hume schließlich zum vollen Skeptizismus gekommen. Alles löste sich ihm in unberechenbare Triebmechanik und Erscheinung auf.

Den damit notwendig gegebenen Zusammenbruch der Kultur sucht Kants Denkarbeit aufzuhalten. Sein ganzes Bemühen zielt darauf ab, feste Grundlagen des Erkennens zu gewinnen. Wie sind, so lautet darum seine Grundfrage, synthetische Urteile a priori möglich? Mit a. W.: Kann es geschehen, daß wir zu allgemeinen inhaltlich gültigen Wahrheiten gelangen, obschon wir nur von einzelnen und wandelbaren Dingen umgeben sind? Kants Lösung geht dahin, daß nicht nur Raum und Zeit angeborene Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit seien, sondern daß auch die Grundsätze unserer Vernunft, d. h. die Denkkategorien, deren er zwölf aufzählt, uns a priori, d. h. völlig losgelöst von Erfahrung, gegeben sind. Sie gehören zum Urbestande unserer geistigen Ausrüstung; wir bringen sie an die Dinge heran. Also ist auch die Kausalität nur eine Denkform, gültig bloß für unser Bewußtsein, nicht für die „Dingwelt" als solche jenseits unseres Bewußtseins. Was die „Dinge" selber sind, werden wir nie wissen können, ja nicht einmal, ob sie sind. Denn auch die Existenz ist eine Denkform a priori und nur für unser Bewußtsein geltend.

Die Erkenntnis geht nun nach Kant so vor sich, daß alle Anregung zum Erkenntnisakt von außen kommen muß, daß dieser selbst aber nach seiner sinnlichen Erscheinungsseite wie nach seinem begrifflichen Gehalte in unserer Innerlichkeit konstituiert wird. Daraus ergibt sich für Kant, daß nur für den Bereich der Erfahrung wissenschaftliche, d. h. zuverlässige Erkenntnis zu Recht besteht und diese sich zudem lediglich auf die Erscheinungen in unserm Bewußtsein bezieht. Folglich sind die Begriffe „Welt", „Seele", „Gott" von uns inhaltlich nicht mehr erkenntnistheoretisch vollziehbar, da ihre Objekte in keiner Erfahrung und Anschauung gegeben sind.

Engte sich für einen Teil moderner Forscher alle Erkenntnis auf gesetzlich zusammengereihte sinnliche Erfahrungen ein, so für Kant u. a. auf empirisch angeregte und gesetzlich verknüpfte Bewußtseinsphänomene.

Damit war die Erkenntnis des Welt ganzen und eines „Jenseits" der Welt grundsätzlich ausgeschlossen, denn beide sind keiner sinnlichen Erfahrung und Anschauung zugänglich. Diese agnostische Stellungnahme zu den letzten Problemen ist der neuzeitlichen Philosophie eigentümlich. So verschiedenartig auch die Richtungen im einzelnen sein mögen, sie begegnen sich fast alle in der „Agnosia", d. h. in der grundsätzlichen Ablehnung verbürgter metaphysischer Erkenntnis, weshalb man sie auch unter die gemeinsame Bezeichnung „Agnostizismus" zusammenfassen kann. Wie tief diese Richtung, deren Name auf Huxley zurückgeht, aber von H. Spencer seine Popularität erhielt, geht, zeigt die Erscheinung des Modernismus innerhalb der katholischen Kirche, der gleichfalls eine kritisch zuverlässige Erschließung der überempirischen Welt für unvollziehbar hielt.

Wie das Kausalitätsgesetz wird innerhalb der modernen Welt die Teleologie in Frage gezogen. Auch diese Anzweifelung reicht mit ihren Wurzeln hinab bis in den griechischen Skeptizismus und Materialismus, fand aber neue Nahrung im englischen Empirismus, um sich dann zunächst im französischen Materialismus und Sensualismus auszuwirken. Hier bemühte man sich, die Welt als einen gesetzmäßigen Mechanismus zu begreifen, für dessen Teile und Funktionen im einzelnen zwar eine gewisse Zweckmäßigkeit nicht in Zweifel gezogen werden konnte, der aber als Ganzes Sinn und Ziel vermissen ließ. Solche Auffassungen gehören nicht minder zum Inventar der neueren Naturwissenschaften, wie sie weithin selbstverständliche Voraussetzung der Historiker sind.

Kant hat auch hier eine gewisse Vertiefung gebracht, indem er die Teleologie unter die Kategorien aufnahm und ihr somit wenigstens für den Bereich der Bewußtseinserfahrung Gültigkeit zuschrieb.

Das Ergebnis dieser ganzen Ideenentwicklung war dies, daß jene Voraussetzungen, auf denen bisher die wissenschaftliche Begründung der Religion aufruhte, als nicht mehr zu Recht bestehend erachtet wurden, wodurch die wissenschaftlich-philosophische Erhärtung des Gottesglaubens zugleich sich als hinfällig erwies.

Wieweit diese Feststellungen einer eindringenden Kritik standhalten oder weichen, mag weiter unten bei der Anführung der Gottesbeweise abgehandelt werden.

Da die radikalsten Folgerungen aus den auflösenden Prämissen zumeist nicht gezogen wurden, so hielt man unter

Ablehnung des entschlossenen Skeptizismus sowie der alten Metaphysik an einem begrenzten Bereiche möglicher Erkenntnis fest. Von hier aus ergab sich bei Anerkennung der Religion die Notwendigkeit und Aufgabe, eine neue vernünftige Unterbauung derselben zu finden.

Im folgenden sollen nun zunächst jene Versuche einer Religionsbegründung angeführt werden, die sich zum Ersatz der früheren objektiven metaphysischen Erkenntnis anbieten.

Literatur

Siehe die unter I 1 a angegebene Literatur.

b) Versuche der Religionsbegründung unter Verzicht auf rationale Beweise

α) Die von kantischem Geiste bestimmten Theorien

Die größte Mehrheit dieser Unternehmungen hat die kantische Absage an die alte Metaphysik zur Voraussetzung: sie verzichten auf eine strenge Beweisbarkeit der göttlichen Welt. Trotz der großen Unterschiede im einzelnen kann man sie der Übersichtlichkeit halber mit den letzten Grundmotiven der kantischen Philosophie in Beziehung setzen. Diese Grundmotive sind: Erfahrung, praktische oder ethische und theoretische Vernunft.

1*. **Begründung der Religion durch die Erfahrung.** Für Kant bildete die Erfahrung den einzigen wissenssicheren Ausgangspunkt der Erkenntnis. Nun kann freilich das Göttliche nie so in der Erfahrung gegeben sein wie etwa ein raumzeitliches Objekt. Aber es fragt sich, ob nicht eine der sinnlichen Erfahrung ähnliche Kundgebung des Göttlichen in der Seele möglich wäre. Diese Frage wird etwa von dreifacher Seite aus bejaht.

a*) Die Erfahrungstheorie hat ihren ersten namhaften Vertreter wohl in Schleiermacher gefunden. Mit mehreren anbedingt leicht eine Vielgestaltigkeit der Religion. Und schon deren Systematikern sieht er den psychologischen Herd der Religion im Gefühle. Die Vieldeutigkeit dieses Begriffes

bei Schleiermacher selbst variiert die Auffassung. Zunächst schaut er das Wesen der Religion im Gefühl des Unendlichen. Später kündet sich ihm die Religion an im Gefühle der Abhängigkeit, das sich dem Ich von seiten des Absoluten und Unendlichen aufdrängt. Dabei bleibt unklar, ob in jenem Gefühl die Welt des Göttlichen sich unmittelbar darbietet, oder ob sie erst als Grundmotiv jener seelischen Erfahrung erschlossen wird.

Der ersten Auffassung Schleiermachers nähert sich an die Meinung M. Müllers, Religion sei die Erfühlung des Unendlichen.

Kritik. Gewiß können alle die genannten Erlebnisformen mitschwingen im lebendigen religiösen Akt. Aber sie sind für ihn nicht konstitutiv, wenigstens nicht ausschließlich. Die Religion ergreift die ganze Seele, ist mehr als Gefühl und lediglich passives Erlebnis eines unbestimmten Absoluten und Unendlichen, mehr als bloß schwunggebender Rhythmus. Sie bettet Sein, Lebenstat und Lebensgefühl in überkosmische Zusammenhänge. Nun ist Schleiermacher auch der Meinung, daß das religiöse Gefühl die Funktion der ganzen Seele sei als Indifferenz von Wissen und Wollen. Aber er bestimmt die Religion wesentlich als eine Zuständlichkeit, als eine Affiziertheit der Seele und verkennt ihren aktiven und gegenständlichen Charakter. Da somit diese Gefühlstheorie zu einer unzutreffenden Religionsauffassung führt, kann sie auch nicht als erkenntnistheoretische Stütze der Religion zu Recht bestehen. Zudem bietet das so stark betonte subjektive Gefühl keinerlei Garantie für eine bestimmte objektive Wirklichkeit, um die es sich ja doch in der Religion vor allem handelt.

b*) Auf exaktere wissenschaftliche Fundierung dringt H. Scholz in seiner Religionsphilosophie. Mit scharfsinniger Methode sucht er alle Religionsbegründungen zu überwinden, die aus der Religion eine reine Schöpfung des Menschen machen, sei es eine Schöpfung der Phantasie (Comte, Spencer) oder des emotionalen Denkens (Feuerbach) oder der Vernunft (Kant). Für Scholz kann es sich in der Religion nur um die Erfassung des Göttlichen handeln.

Letztere wird bestimmt als a k o s m i s t i s c h e s o d e r u n - i r d i s c h e s E r l e b e n o d e r E m p f i n d e n. Und Scholz sucht die Möglichkeit solcher Erlebnisse wissenschaftlich zu erhärten, gestützt auf die Tatsache, daß sich in uns Anwesenheitserfahrungen und -urteile bilden könnten von nicht in sich wahrgenommenen Objekten. Dabei erwartet er nur eine Gewißheit, die bedingt ist durch die Natur des erlebenden und auffassenden Subjektes. Damit ist zugleich eine Einengung des religiösen Phänomens notwendig gegeben. Nicht alle Menschen sind nach Scholz religiösen Erlebnissen erschlossen. Aber es gibt Menschen — das ist die eigentliche These dieser Religionsphilosophie —, die solchen akosmistischen Erfahrungen innerlich zugänglich sind, die von einer überirdischen Macht unabweislich sich ergriffen wissen.

K r i t i k. Scholz sieht das Wesen der Religion in der Erfahrung. Er stellt sich damit in die Blickrichtung des kantischen Denkens sowie der Erlanger Theologen: ersteres, indem er nur die Erfahrung als Vermittlerin sicherer Erkenntnisse betrachtet, letzteres, indem er auf dem Wege der Erfahrung des Göttlichen habhaft zu werden hofft. Mit den Erlangern geht er über Kants rationalistische Religionsauffassung hinaus, trennt sich aber auch von diesen in erheblichen Stücken. Seine Bestimmung der Religion ist, bei allem Ernst des Verfassers, innerlich vager, äußerlich eingeengter. So sicher die Religion in ihrem göttlichen Wesen akosmistischer Art ist, so wenig ist ihr substantieller Grundbestand damit hinreichend bezeichnet. Zudem fordert ihr absoluter Charakter zum mindesten ihre prinzipielle Gültigkeit für alle Menschen, nicht nur für einzelne aristokratische Ausnahmefälle. Die von Scholz selbst betonte erkenntnistheoretisch subjektive Bedingtheit verbürgt ihr aber nicht mehr jene Allgemeingültigkeit, die in ihrem Wesen begründet ist. Entscheidender jedoch ist, daß Erlebnisse und Erfahrungen innerlich bestimmt sind durch gedanklich zu erhebende Gehalte. Solche muß also auch das akosmistische Erleben aufweisen und gerade durch sie sein a k o s m i s t i s c h e s Wesen bezeugen. Nur durch Herausstellung der logischen Momente läßt sich aus Erlebnissen Beweismaterial gewin-

nen. Verfolgt man aber diesen Weg, dem Scholz sich naht, ohne ihn zu betreten, so mündet man ein in die rationale Beweisführung, von der weiter unten die Rede sein wird.

c*) Entschlossener wird vom gleichen Boden der Erfahrung aus die Religion bejaht in den Kreisen der Erlanger Theologen und verwandter Richtungen (Hofmann, Frank, R. H. Grützmacher, Ihmels, Kübel, Seeberg u. a.). In der Bekehrung, die den Menschen aus einem zerrissenen, sündig-egoistischen Wesen umformt zu einem beseligten, glaubenden, liebenden und versöhnten und ihn in diesem Zustande erhält, tritt Gott der Seele greifbar nahe. Die Zuständlichkeiten dieser Umformung wie der bleibenden Rechtfertigung sind nicht begreifbar als Wirkung rein irdischer Seelenvorgänge, sondern sind einer anderen, höheren Welt zuzuordnen. In ihren seelischen Einflüssen wird diese dem Menschen unmittelbar bewußt.

Kritik. Es kann nicht geleugnet werden, daß hier eine Hauptwurzel der religiösen Gewißheit berührt wird. Gerade in den Prozessen der inneren sündlichen Entzweiung und des sie aufhebenden Friedens sowie der Kraft, dem Bösen widerstehen zu können, glaubten die Menschen je und je des Göttlichen bewußt zu werden. Der wahrhaft religiöse Mensch fühlt sich gleichsam in Gott ruhend. Er weiß sich unmittelbar sicher im Besitze seiner Gotteswelt, die ihm kein Zweifel zerstören kann. Er sieht innerlich in einem neuen Lichte. Aber dieser innere Besitz bedarf doch einer gewissen Aussöhnung mit den rein natürlichen Erkenntnissen. Das Erlebnis allein ist nicht gegen Täuschung und Irrung geschützt. In etwa muß es ein Regulativ an den gewöhnlichen Erkenntnismitteln haben. Und von hier aus denen Zugang zu sich bieten, die mehr von außen her als von innen heraus den Weg zur Religion suchen. Darum genügt diese Art der Religionsbegründung gleichfalls nicht; sie bedarf einer rationalen Ergänzung.

2*. Eine weitere Gruppe erkenntnistheoretischer Bemühungen um die Religion wird von Kants praktischer Vernunft und ihren Postulaten aus deutlich. Für Kant selbst

blieb die Religion ein Annex der Ethik. Innerlich noch tief beherrscht vom aufklärerischen Rationalismus seiner Zeit, hatte er keinen Zugang zu der lebensvollen Fülle der Religion. Sie war ihm ein Postulat, weil ohne sie die kategorische Forderung der sittlichen Verpflichtung fragwürdig blieb, und weil die doch von der menschlichen Natur geforderte schließliche Deckung von Glückseligkeit und Sittlichkeit nur durch einen göttlichen Eingriff möglich zu werden schien. Eine wissenschaftliche Erweisbarkeit Gottes kommt hier nicht in Frage, obwohl für Kant selbst die ontologische Wirklichkeit Gottes wahrscheinlich feststand. Aber Gott ist nur Garant der Sittlichkeit, ihrer verpflichtenden, schöpferischen und beseligenden Kraft. Der innige Lebensverkehr mit der Welt des Göttlichen, wie er der lebendigen Religion eigentümlich ist, wird völlig verkannt. Ihr ganzer Charakter ist agnostisch und rationalistisch umgebogen, ihre erkenntnistheoretische Grundlage schwer erschüttert.

Diese Auffassung Kants wurde weithin zu einem Leitmotiv, das in mannigfacher Variation neue Religionsbegründungen aus sich hervorgehen ließ.

H. Vaihinger, der in seiner Philosophie des „Als ob" das ganze höhere Geistesleben als auf Fiktionen aufruhend erweisen will, sucht gleichfalls die Religion in dieser Richtung zu begründen. Er sieht in unseren obersten Begriffen und Maximen nur notwendige Hilfsmittel, die sich das Bewußtsein konstruiert, um sich in der Fülle seiner Eindrücke zu orientieren. Das Bewußtsein verhält sich dann zu den Dingen, „als ob" die Begriffe und ihre Vorstellungen wirkliche Tatbestände enthielten. Eine solche Einstellung gegenüber dem Dasein bedeuten auch die religiösen Begriffe. Der religiöse Mensch steht zum Leben, als ob jene religösen Gesichtspunkte zu Recht bestünden. Geben diese nun auch keinerlei Wirklichkeit wieder, so sind sie doch irgendwie durch die objektive Welt bedingt.

Eine wesentlich höhere Auffassung der Religion tritt uns in der Ritschlschule entgegen. Auch in ihr herrscht das praktische Interesse vor. Die Religion enthält die Welt, welche unseren inneren höheren Forderungen entspricht. Sie

ist wahr, weil unser bestes Selbst sie fordert, sich in ihr auswirkt und ohne sie dem mechanischen Weltdruck erläge. Sie ist die Erfüllung und Verwirklichung unserer höchsten Wesensforderungen, und nur von dort erklärbar und gerechtfertigt. Derartige Gedankengänge finden sich etwa noch bei Herrmann, Lipsius, Kaftan, Bender, Harnack u. a.

Auch hier ruht die Religion gewissermaßen nur auf Postulaten. Ihre objektive Wahrheit und Gültigkeit stützt keine wissenschaftliche Seinsforschung, sondern nur ihr erlebter Wertcharakter.

Diesen nehmen gleicherweise zum Ausgangspunkte die Freiburger Neukantianer in ihren religionsphilosophischen Untersuchungen. Die Kultur mit ihren großen Wertbezirken des Ethischen, Logischen, Ästhetischen entbehrt eines letzten zusammenfassenden absoluten Wertes, in dem sie erst ihre höchste Einheit finden kann. Diesen vermag nur die Religion zu bieten. Als Welt des Heiligen ist sie — so gehen etwa die Gedanken bei Windelband, Rickert, Cohn, Mehlis und auch trotz Besonderung bei Dunkmann, Bauch u. a. — das uns freilich begrifflich unzugängliche Reich, in dem alle Wertkategorien ihren definitiven Ruhepunkt und Abschluß finden. Die Religion ist die notwendige Krönung unseres gesamten geistigen Wertesystems. Dabei erscheint das Heilige namentlich bei Dunkmann und Windelband als objektive metaphysische Realität, während andere es im Bereiche des Idealismus belassen. Für R. Winkler, der auf Grund seiner Gedankenrichtung auch hier angeführt werden darf, ist die Religion vertrauende Haltung des reinen Bewußtseins zu einer transzendenten Wirklichkeit; ihre Wahrheit trägt sie in sich selbst.

Kritik. So sehr alle diese Theorien unter bestimmten Gesichtspunkten zur Verlebendigung der Religion beitragen und den Blick für eine gewisse Seite der Religion schärfen, sie umspannen nicht den ganzen reichen Inhalt der Religion und verbleiben vor allem erkenntnistheoretisch innerhalb der Grenze bloßer Forderungen und subjektiver Über-

zeugungen, ohne allgemein den Charakter auch objektiver Gültigkeit gewähren und verbürgen zu können. Sie liefern damit die Religion grundsätzlich weithin hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Begründung einem mehr oder minder rein subjektiven Ermessen aus. Will man ihnen aber den Charakter einer objektiven Religionsfundierung, den sie in etwa beanspruchen, zubilligen, so kann das nur geschehen, wenn die in ihnen enthaltenen rationalen Elemente zum Ausgangspunkt einer wirklichen Beweisführung genommen werden.

3*. Noch reichhaltiger und mannigfaltiger sind die Theorien, die man füglich an die theoretische Vernunftkritik Kants anschließen kann. Als Übergang von der praktischen zur theoretischen Betrachtung mag die Marburger Philosophenschule gelten, deren Führern Cohen und Natorp namentlich A. Görland als Religionsphilosoph anzuschließen ist. Ihre Gedanken bedeuten eine Fortbildung und zugleich eine Überbietung von Kants theoretischer Vernunft, indem hier der Versuch unternommen wird, die Welt rein funktionell, ohne das rätselhafte Ding an sich, aus dem bloßen Gedanken heraus dialektisch zu konstruieren. Die Welt löst sich dabei in einen freilich nie abschließbaren rationalen Funktionalismus auf. Sie ist ein fortgesetzt werdender Vernunftkosmos. Und in diesen Prozeß wird auch, ganz in kantischem Geiste, die Religion eingestellt. Sie ist, wenigstens bei Cohen und Natorp, nichts anderes als die sich nach und nach verwirklichende Vernünftigkeit oder Humanität, die rationale Vollmenschlichkeit. Die Gottesidee stellt deren Ideal- und Zielbild dar. In der Unendlichkeit des Gefühles und der Intuition wird ihre Realisierung angeschaut und antizipiert. Mehr als die Vorgenannten wahrt Görland den Eigenbestand der Religion in Funktion und Inhalt. Aber trotz mancher Modifikation und Berührung mit Stange, Dunkmann u. a. bleibt die Marburger Grundtendenz zu Recht bestehen. Gott ist der vom Bewußtsein notwendig zu setzende Gegenpol der Welt. Seine Transzendenz ist eine methodische, bewußtseinsimmanente.

Überall liegt hier zum mindesten eine starke Berührung mit Kants praktischer Vernunft vor; aber dennoch ist der von den Denkern dieser Richtung angewandte formale Blickpunkt der Kants theoretischer Vernunft entsprechende.

Diese Art des Sehens geht leicht über zur reinen Intuition, welche ihrerseits wiederum recht mannigfaltig erscheinen kann. Nicht zwar von Kant ausgegangen, doch seiner Gedankenwelt nahe verwandt, ist die Religionsbegründung der Glaubensphilosophen (Jacobi, Hamann, Lavater), die entweder im Bewußtsein der Freiheit und Unsterblichkeit des Göttlichen unmittelbar inne zu werden glauben oder gar, wie Jacobi in seiner späteren Zeit, eine unmittelbare Gottesschau lehren.

Auch für Herder und Goethe führt die Intuition, wenngleich in anderer Weise, zur Erkenntnis des Göttlichen. Für beide enthüllt der Anblick der sinnfälligen Welt zugleich das unsichtbar dahinter waltende Göttliche.

In eine ähnliche Richtung führt uns die Friessche Ahndung: Unmittelbar verkündet und offenbart sich das Ewige durch den Mund des Zeitlichen. Durch die gefühlsmäßige Intuition des Schönen und Erhabenen hat das sittliche Bewußtsein unvermittelt Zugang zum Dasein Gottes.

Im Anschluß an Fries sind neuere Religionsphilosophen wie Otto, Bousset u. a. der Ansicht, daß man die von Kant in unserem Bewußtsein festgestellten Kategorien als Wesenheiten zu betrachten habe, die nur ihrer endlichen Form entkleidet zu werden brauchen, um uns die absolute Ideenwelt Gottes zu erschließen. So führt uns die Innenschau von selbst fast unmittelbar an die Bereiche des Göttlichen heran. Indem diese absoluten Ideen in der Geschichte sich offenbaren und in den fließenden Dingen wie in einem Transparent erscheinen, wird die positiv-historische Religion ermöglicht. Ihr Vollkommenheitsgrad bestimmt sich nach der Intensität, mit der die göttliche Vernunft sich in ihrer Geschichte entschleiert.

Gesteigert kommt diese Betrachtungsweise zum Ausdruck in der Philosophie Fichtes und Hegels. Fichte lehnt sich dabei mehr an die Ethik, Hegel mehr an die theoretische

Vernunft an. Für ersteren stammt die Gotteserkenntnis aus dem sittlichen Gebot. Der Glaube an die sittliche Weltordnung ermöglicht den religiösen Glauben. Die Verwirklichung dieser Weltordnung bedeutet die Verwirklichung und Vollendung des menschlichen und göttlichen Wesens. Die intuitive Erfassung des tiefsten Sinnes von Mensch und Leben ist zugleich auch die intuitive Erfassung Gottes. Während so zunächst bei Fichte die Moral, alles beherrschend, die Religion völlig in sich aufsog, brachte die spätere Entwicklung eine völlige Umkehrung dieses Verhältnisses. Endziel des Menschen ist nun die Seligkeit Gottes, das Volleben, in das er eintaucht durch die Kontemplation des Ewigen und seine Liebe zu ihm. Wie am Anfange, so am Ende ruht hier die Religion auf Intuition.

Die formal gleiche Wendung des Problems zeigt Hegel mit einem Zweige seiner Schule. Nach deren Auffassung ist die Religion eine Etappe der Ideenentwicklung auf dem Wege zum Selbstbewußtsein des Absoluten und muß aus ihr begriffen werden. In der Religion erfaßt sich die Idee selbst in Form der Vorstellung. Sie ist die bildliche Darstellung des Absoluten, die aber notwendig über sich selbst hinausdrängt zum Begriffe, zur reinen und absoluten Philosophie. Im allgemeinen absoluten Bewußtsein söhnt sich der Mensch aus mit sich selbst, mit der Menschheit und mit Gott, indem er alle Gegensätze des geschöpflichen Bewußtseins in der Alleinheit überwindet. Die intuitive Vorwegnahme jener absoluten Ausgleichung und Identifizierung ist eben die Religion. Diese Gedankenlinie wird von der mittleren Gefolgschaft Hegels, namentlich durch Schwarz, Biedermann, Pfleiderer und Zeller, bis zur Gegenwart fortgesetzt.

Ähnlich wie bei Hegel wird in der Schule Schellings der individuelle Geistesprozeß zum Ausgangspunkt des kosmischen Verstehens genommen. Die verschiedenen Wandlungen Schellings sollen hier weniger ins Auge gefaßt werden, als die spätere identitätsphilosophische-theologische Form seiner Anschauungen, die für sein religionsphilosophisches Denken besonders charakteristisch und ergiebig ist. Der

Blick in das eigene Selbst enthüllt das Ringen des Absoluten mit dem Zeitlichen, Bedingten. Was wir so hier gewahren, ist eine individuelle Spiegelung der kosmischen Entwicklung, eine Station des großen Gott-Weltprozesses. Im Absoluten selbst liegen die Differenzen zwischen Realem und Idealem, Bedingtem und Unbedingtem. Sie stürzen die Gottheit in den Kreislauf des Werdens, in dem sie über alle Gegensätze hinaus zu sich selbst kommen soll.

Das Göttliche wird also erkenntnistheoretisch in allen diesen Fällen gewonnen auf Grund eines intuitiven Durchblickes durch unser eigenes geistiges Leben in das Absolute selbst.

Wenn auch im einzelnen anders geformt und gewendet, gehören demselben Grundschema an die religionsphilosophischen Grundlegungen des mystisch tiefen B a a d e r und eines K r a u s e.

So wenig diese Anschauungen der Schellingschule und verwandter Kreise sich irgendwie beherrschend in der Gegenwart durchzusetzen vermögen, so schwingen sie doch im Geistesleben da und dort stark mit und finden Verwendung und Neubelebung durch moderne gnostische Bewegungen.

K r i t i k. Ingesamt ist diesen intuitiven Betrachtungsformen das miteinander gemein, daß sie die Religion entweder aus Ahnung und Gefühl herleiten, oder sie in Logik und Dialektik umwandeln. Im letzteren Falle wird das Göttliche zum Teil dadurch gewonnen, daß individuell menschliche Geistesfunktionen verabsolutiert werden. Oder empirische Geschehnisse werden als Glieder eines göttlichen Werdeprozesses betrachtet; die Religion wird zu einer Vorstufe der Philosophie oder zu einer kosmischen Funktion. Das eigentliche Wesen der Religion ist dabei aufgegeben. Vor allem fehlt aber überall eine kritisch haltbare Unterbauung der Gedanken und die o b j e k t i v e Sicherstellung einer göttlichen Realität. Schon die Mannigfaltigkeit der Deutungen im einzelnen zeigt den starken subjektiven Einschlag. So wertvoll und fruchtbar auch im übrigen die Intuition als Erkenntnismethode sein mag, ihre innere Konstitution ist noch

zu wenig geklärt, ihr Wesen erscheint zu subjektiv irrational, als daß sie, ohne sich einer läuternden rationalen Kritik zu unterwerfen, stichhaltige Begründungen in erkenntnistheoretischer Hinsicht liefern könnte.

4*. Neben diesen großen typischen Erkenntnismethoden sind noch mehrere Einzelversuche zu erwähnen — nur die bedeutsamsten sollen herausgegriffen werden —, die in größerer Ablösung von Kant und in erhöhter Selbständigkeit die Religion zu begründen suchen. Typisch ist allen eine gewisse intuitionistische Einstellung.

a*) In seiner Philosophie als Grundwissenschaft vertritt Rehmke einen Bewußtseinsmonismus, in dem Objekt und Subjekt sich einfachhin real gegenüberstehen. Alle Dinge und Einzelbewußtseine sind umspannt von einem absoluten göttlichen Bewußtsein. Innerhalb dieses stehen Seele und Gott einander gleicherweise wie Subjekt und Objekt real gegenüber. Damit ist Gottes Dasein für die Seele eine schlechthin gegebene Tatsache. Sie braucht nur die spezifisch religiöse Funktion zu setzen, um die Religion objektiv zu verwirklichen.

Diesem Bewußtseinsmonismus steht K. Heim nahe. Da nach ihm jedes Ding ein Bewußtseinsinhalt ist, und jedes Ich von einem höheren Ich übergriffen wird, so ist Gottes Wirklichkeit eine unmittelbare Einsicht. Damit ist aber noch nicht die Gewißheit der religiösen Inhalte als solcher verbürgt. Während die profanen Erkenntnisse von nur relativer Geltung sind — denn was jetzt und hier richtig ist, braucht dies dort und dann nicht zu sein —, verlangen die religiösen Überzeugungen absolute Gültigkeit. Diese beruht auf der Einsicht, daß die in Raum und Zeit zerteilten Dinge letztlich doch eins sind im Überräumlichen und Überzeitlichen, also in der Sphäre des Göttlichen. Was im einzelnen wahre Wirklichkeit ist, hängt von der jeweiligen Entscheidung des Menschen ab. So wenn das Hier und das Jetzt seine besondere Wirklichkeit bedeuten. Ebenso ist es mit der religiösen Über-

zeugung. Ihre Bejahung erhebt sie zur einzigartigen, ewigen Gültigkeit.

Kritik. Zu beanstanden ist bei diesen beiden Versuchen vor allem die bewußtseinsmonistische Grundtendenz, die mit unserer dynamischen, quantitativ-qualitativen Wirklichkeitserfahrung nicht in Einklang zu bringen ist. Der intuitionistischen Erkenntnis Gottes kann insofern beigepflichtet werden, als sie implicite die Momente in sich enthält, die in ihrer Entfaltung aus der naturgemäß subjektiv getönten Erkenntnis erst eine objektiv diskursive Sicherstellung ermöglichen. Auch ist Heim zuzugestehen, daß die religiöse Überzeugung eine persönliche Entscheidung voraussetzt, und daß die göttliche Wirklichkeit die raumzeitliche Zerspaltung und Relativierung nicht kennt und deshalb einen anderen Geltungsgrad besitzt. Aber verkannt scheint dabei die Notwendigkeit und Möglichkeit, die persönliche Entscheidung durch objektiv sachliche Gründe zu stützen, die, wie wir weiter unten sehen werden, die hier drohenden monistischen Klippen vermeiden.

b*) Nach dem evangelischen Theologen Stange stellt uns jede erfahrungsmäßige Wirklichkeit vor die Frage, ob diese die Totalität der Wirklichkeit schlechthin darstelle oder nicht. Die Wissenschaft ist unzulänglich, diese Frage zu beantworten. Aber ein unmittelbar unwiderleglicher Eindruck zwingt uns zu der Annahme, daß unsere sinnliche Erfahrung nicht das ganze objektive Sein umfasse. Hier beginnt nun das religiöse Problem. Dann aber begeht Stange den Irrtum, den Erweis der Notwendigkeit der religiösen Frage zu verwechseln mit dem Erweis des Göttlichen selbst. Die Ergänzungsbedürftigkeit der unserer Erfahrung zugänglichen Welt ist ihm irrtümlicherweise bereits die Garantie für die Existenz einer höheren Welt. Wie aber wäre diese näher zu bestimmen? Da die Religion nach Stange im Anschluß an die sinnliche Erfahrung in uns entsteht, so müssen ihre Kategorien auch irgendwie mit denen der letzteren in Verbindung stehen. Innerhalb der Empirie treten uns nun vornehmlich drei Grundkategorien entgegen. Indem wir bei der Berührung mit den Dingen unsere Abhängigkeit von ihnen erfah-

ren, deuten wir ihr Wesen als Macht. Jede Erfahrung vollzieht sich weiterhin nur im Rahmen des Bewußtseins und ist ohne dieses nicht denkbar. Es ist uns also notwendig mit jeder Erfahrung gegeben und vermittelt den Begriff des Lebens. Endlich zeigt uns das Leben eine Verstrickung der Bewußtseine untereinander, die in uns das Gefühl der Verpflichtung und der persönlichen sittlichen Gebundenheit erweckt. So erhalten wir die Kategorien: Macht, Leben, personale Sittlichkeit. Diese sind nun ihrer sinnlich-endlichen Beschränkung und Relativität zu entkleiden und zu verabsolutieren. Dann ergibt sich ein unendlich machtvolles und sittliches persönliches Geistesleben, die Gottheit.

Kritik. Aber damit haben wir nur die Idee einer Gottheit aus der Erfahrung gewonnen, keineswegs aber einen Beweis oder eine Garantie ihrer wirklichen Existenz. Dieser würde sich erst gewinnen lassen durch ein kritisch-kausales Durchdenken der empirischen Phänomene, von denen Stange den Ausgang nimmt, und die, wie sich zeigen wird, zudem noch erheblich vermehrt werden können. So käme man auch zu einem reicheren Gottesbegriff. Immerhin kehrt bei Stange eine gereinigte und vertiefte Religionsanschauung wieder und eine Wesensscheidung der endlichen und göttlichen Wirklichkeit in Verbindung mit dem Versuch, beide aufeinander hinzuordnen.

c*) Am meisten Anklang haben in neuerer Zeit die Theorien von Eucken und Troeltsch gefunden. Ersterer geht aus von einer Analyse der Kultur. Trotz alles Vergänglichen und sich stets Wandelnden glaubt Eucken durch das Geschiebe und Gerölle alles Zeitlichen hindurch mehr und mehr deutlich die Enthüllung und Offenbarwerdung einer absoluten Vernunft zu sehen. Auf den Gebieten des Logischen, Ethischen und Ästhetischen brechen im Wandel unserer seelischen Phänomene wie in der objektiven Geschichte ewige Normen auf. Sie intuitiv zu erfassen, zu suchen, zu bejahen, zu verwirklichen, setzt uns mit dem Absoluten, Göttlichen, in Verbindung und schafft Religiosität. Daneben gibt es noch besondere charakteristische Durchbrüche der

göttlichen Welt, etwa in der Gestalt der Religionsstifter, so vor allem in der Person Jesu Christi.

Ähnlich **Troeltsch.** Er beginnt seine Untersuchungen mit der Durchforschung der psychologisch-historischen Tatbestände. Wie Kant für Erkenntnis, Sittlichkeit und Kunst (Teleologie) ein eigenes Apriori, eine besondere Vernunftform, annahm, so glaubt Tröltsch ein solches auch für das religiöse Leben fordern zu müssen. Es besteht darin, daß es die jeweilig der Erfahrung sich darbietende raumzeitliche Welt nach der Seite des Absoluten hin ergänzt. Gefunden wird es nicht in rein logischen Erwägungen, sondern in kritischer Intuition, in axiomatischer Tat, wodurch die Religion sich als notwendigen Bestand unseres Bewußtseins erweist.

Kritik. Gewiß sind mit diesen Ausführungen der beiden Kulturphilosophen hochbedeutsame Momente im Prozesse der Gotteserkenntnis herausgehoben. Bei beiden Denkern lebt ein starkes Gefühl dafür, daß die Kultur mit ihrer Oberflächenansicht eine tiefere Wirklichkeit verdeckt, aber andeutet und fordert, daß die Religion ihre notwendige Ergänzung sowie eine Wesensform des Geistes darstelle. Indessen bleibt ihr Ergebnis material und formal unzulänglich. Erkenntnistheoretisch überschreiten sie nicht den Bereich der zwar fruchtbaren, aber selbst noch sehr problematischen Intuition. Deren Art bringt es mit sich, daß auch bei Eucken und Troeltsch die nähere Bestimmung des Göttlichen in schwankenden Konturen bleibt. Es balanciert der Gottesbegriff, besonders bei Eucken, zwischen Theismus und Pantheismus und läßt die Vollentfaltung des religiösen Reichtums nicht aufkommen, da er zu eng mit der Weltspekulation verbunden ist. Das hier intuitiv erhobene Material muß auf seine rationalen Momente hin weiter ausgebaut werden.

d*) Allen erkenntnistheoretischen Einseitigkeiten sucht E. v. Hartmann in seiner Religionsphilosophie dadurch zu entgehen, daß er für den Erweis seines unbewußten Absoluten die alten Gottesbeweise in etwa zur Anwendung bringt. Indes läßt er seine Gedanken ganz im Geiste eines transzendentalen Idealismus ihren Ausgang in der reinen Innerlich-

keit nehmen und erschließt auf Grund der subjektiven Eindrücke eine objektive Welt und deren metaphysischen Hintergrund. Da sich ihm als letzte Bestandteile der Welt unbewußter Gedanke und Wille darbieten, so ist für ihn das metaphysisch Absolute ein Ineinander von beiden. Die Welt wird zu deren Erscheinung mit der Zweckbestimmung ins Nichts zurückkehren, da sie, wie in der Gnosis, einer unlogischen, also einer nicht seinsollenden Regung im Absoluten ihr Dasein verdankt. Die Religion dient wie bei Hegel der bildlichen Erfassung dieser kosmischen Verhältnisse zum Zwecke der Weltauflösung, und wird einst durch die Philosophie ersetzt.

Kritik. Aus dem gleichen Grunde wie bei Hegel ist dieser Religionsbegriff abzulehnen, weil er die Religion in Philosophie verwandelt. Aber auch seine erkenntnistheoretische Begründung erscheint als unhaltbar. Hartmann nimmt einen rein immanenten Ausgangspunkt und will von hier aus zu einer objektiven und metaphysischen Welt gelangen. Dabei spielt die Religion nur die Rolle einer unvollkommenen bildhaften Metaphysik. Aber aus der bloßen Innerlichkeit heraus gibt es keinen Zugang zu einer objektiven Welt, wenn wir in unserem Geiste nicht selbst schon auf das Objektive unmittelbar stoßen. Ein unbewußtes Absolute als das unpersönliche Ineinander von Gedanke und Kraft ist philosophisch wie religiös unmöglich. Es rechtfertigt weder seine Existenz noch die der Welt. Noch auch wäre es ein anbetungswürdiger absoluter Wert. Hartmann deutet das Äußere und Metaphysische lediglich aus dem Innern, d. h. er zerlegt, versachlicht und verabsolutiert den menschlichen Geist. Er arbeitet mit einer Intuition, die den Dingen Gewalt antut und zu unmöglichen Ergebnissen führt.

5*. Ob die moderne Gnosis, Anthropo- und Theosophie noch religiös zu werten und darum auch in einer Religionsphilosophie erkenntnistheoretisch zu würdigen sind, kann füglich bestritten werden. Indes stellen sie immerhin Versuche dar, über die nächste sinnliche Welt hinaus zum metaphysisch Wesenhaften, Absoluten zu gelangen und das zu leisten, was die Religion für sich beansprucht,

können also darum auch erkenntnistheoretisch nicht völlig ignoriert werden.

Während der Okkultismus die Meinung verbreitet, einzelne bevorzugte Menschen (Medien) trügen in sich die Fähigkeit, unmittelbar mit höheren übersinnlichen Welten in Verkehr zu treten, wird von den genannten Richtungen diese Qualifikation mehr oder minder ausnahmslos allen Menschen zugesprochen. In jedem Menschen schlummern verborgene Organe, die, entdeckt, geweckt und geübt, den direkten Zugang zur Welt des Übermenschlichen haben. Was hier neu zum Leben gefördert wird, ist nichts anderes als das wahrhaft Menschliche, der letzte Gehalt des Kosmischen, das Göttliche. Das Leben und Wirken der Sinne innerhalb der empirischen Welt wiederholt sich gewissermaßen auf erhöhtem Niveau für die Überwelt. Diese wird für den Gereiften und Sehenden „natürlich-sinnliches“ Erlebnis, ja sein natürliches Eigenleben selbst. Die im Menschen und im All schlummernden Kräfte sollen darum wachgerufen und in das Leben des Menschen hineingeleitet werden. Ein neues Menschentum mit höheren Organen und Kräften wird dann entstehen, indem die eigentliche Natur unseres Wesens entbunden wird.

Kritik. Das bedeutet nun wohl das Zuversichtlichste, was hinsichtlich einer übersinnlichen Erkenntnis je ausgesprochen wurde. Abgesehen davon, daß eine solche Form des Denkens, bei der das Göttliche schließlich im Menschlichen zerfließt, die Religion zerstört, weiß die wissenschaftliche Forschung nichts von den angeblichen Organen für eine unmittelbare übersinnliche Erkenntnis. An der empirischen Seelenforschung zerbrechen die gnostischen, theo- und anthroposophischen Voraussetzungen. Kulturgeschichtlich erweisen sie sich als mythisches, unkritisch-synkretistisches Gemisch aus orientalisch-yogistischen, darwinianisch-naturwissenschaftlichen und goetheschen Motiven, das sich noch nicht in rationaler Selbstprüfung geläutert hat.

6*. Überspannte sich hier die erkenntnistheoretische Gewißheit, indem sie ein direktes Sehen der metakosmischen Welt glaubte statuieren zu sollen, so haben wir uns nunmehr

einer weiteren Gruppe zuzuwenden, die namentlich auf katholischem Boden beheimatet ist und eine grundsätzliche Harmonie zwischen philosophischem und religiösem Erkennen verkündet. Die Auffassung ist dabei eine zwiefache: hier erteilt man der Philosophie die Aufgabe, den bereits vorhandenen Gottesgedanken mehr zu entfalten als zu stützen, dort soll sie den Gottesgedanken eventuell finden oder ihn doch in wirklicher Beweiskraft beglaubigen. Die erste Richtung, von der hier zunächst nur die Rede ist, zeigt wieder eine Mehrheit von Besonderungen.

a*) Der Traditionalismus. Ihm zufolge besitzt die Einzelvernunft den Gottesgedanken bereits vor jeder eigenen wissenschaftlichen Fragestellung und logischen Untersuchung, ja eigentlich vor jeder Selbstbetätigung. Er ist ihr in dem reichen Strom der geistigen Überlieferung mit der Sprache, der Sitte, der Weltbetrachtung usf. zugeflossen. Dieser Strom hat seine Urquelle entweder in der Gottheit selbst, der die in die Welt hinauspilgernde Menschheit mit einer Uroffenbarung ausstattete, oder in den gedanklichen Niederschlägen der gesamten menschlichen Vernunft im Laufe ihrer langen Entwicklung. Jedenfalls rechnet die Gotteserkenntnis zum unmittelbar evidenten geistigen Besitzstand des Menschen, der kraft eigenen Nachdenkens sie nur bereichern und vertiefen kann. Diesem Typus gehören Denker an wie Ubaghs, Bonald, de Lamennais, Bautain, Bonetty u. a.

Kritik. So sehr indes der Einzelne der Vergangenheit und Überlieferung Dank schulden mag, die Tätigkeit der persönlichen Vernunft und vor allem auch ihre kritische Funktion kann keine Tradition ersetzen. Entdecken wir nicht Menschen genug, die außerhalb des großen Stromes religiöser Tradition stehen? Ihnen wäre faktisch und grundsätzlich somit der Zugang zu Gott verschlossen. Es gibt keine Gewißheit als auf Grund innerer sachlicher, persönlicher Evidenz. Und da die „Gesamtvernunft" doch letztlich sich aus den Erkenntnisbeiträgen der Einzelgeister aufbaut — wenn auch nicht mechanisch summiert —, so wird ihr auch nicht zugänglich sein, was grundsätzlich jedweder Einzelvernunft

verschlossen bleibt. Übrigens erbringt uns die tägliche und geschichtliche Erfahrung den Beweis dafür, daß es die Einzelvernunft ist, die zu den tieferen Erkenntnissen vorstößt, wenn auch im Rahmen der „Gesamtvernunft", und daß aller wahrer Geistesbesitz in der Tätigkeit der Einzelvernunft verankert ist.

b*) Der Ontologismus. Er ist überzeugt, apriori und unmittelbar ein gewisses „Schauen" Gottes und seines Wesens zu besitzen. Damit paart sich teilweise die Meinung, daß von hier aus erst alle übrige Erkenntnis möglich wird, indem alles in und durch Gott geschaut werde. Es ist platonisch-plotinische Mystik, die diesen Gedankengängen zugrunde liegt, sowie eine Übersteigerung der augustinischen Erkenntnistheorie; beides oft umgebogen in die Blickrichtung descartesscher Sehweise. Der Aufbau der inneren Welt soll genau dem der äußeren entsprechen, so daß, wie hier Gott das Primäre ist, dem alles andere erst folgt, so auch im geistigen Leben Gott die notwendige Vorbedingung für den Besitz alles anderen sei. Von Augustinus herkommend, vertritt Heinrich von Gent im dreizehnten Jahrhundert diese Meinung. Ihm folgen in großen zeitlichen Abständen Marsilius Ficinus, Malebranche, Gioberti, Rosmini u. a. Der „Beweis" kann das Geschaute nur entfalten, ihm aber keine höhere Gewißheit geben.

Kritik. Indes zeigt eine sorgsame Zergliederung unseres Bewußtseins, daß unsere Gotteserkenntnis bildhaft ist und in den Farben und Formen der geschaffenen Welt erscheint. Sie erweist sich dadurch als durch die Dinge vermittelt. Indem aber die Kreaturen Stufenleiter zu Gott sind, nach Ausweis unseres Bewußtseins, müssen sie uns unmittelbarer zugänglich sein als Gottes Wesen. Die Dinge in Form der inneren und äußeren Welt bilden in ihren gemeinen Umrissen das erste Objekt, auf das unser erwachender Geist auftrifft. Und erst ihre Art und Beschaffenheit kann uns den Zutritt zur Erkenntnis Gottes möglich machen. Freilich ist, wie schon oben bemerkt, die Erkenntnisart des Ontologismus so wenig begriffsscharf festgelegt und nähert sie sich formal der auch hier vertretenen so sehr, daß eine entschiedene

Grenzlegung sehr schwer ist. Jedenfalls wird in diesem Zusammenhang jedwede Gotteserkenntnis bestritten, die ohne rationale Vermittlung durch die kreatürlichen Bilder vor sich ginge und deshalb im Beweis keine mögliche Stütze fände.

c*) Der Rationalismus. Eine starke Verwandtschaft verbindet ihn mit Traditionalismus und Ontologismus, trotz der jedesmal verschiedenen Blickrichtung. Mit ihnen gemeinsam hat er die Überzeugung von einem direkten, sicheren Wissen um Gott. Aber während der Traditionalismus den Grund dafür in einer ursprünglichen Mitgift an die Menschheit sieht, und der Ontologismus es aus dem ersten Einblick in die Weltwirklichkeit herleitet, führt er es mit Descartes, an den sich eine große Gefolgschaft aller Konfessionen anschloß, auf angeborene Vernunftideen zurück. Damit erscheint Gottes Dasein als eine Denknotwendigkeit, sei es in sich selbst, wie eine Denkkategorie, oder weil die Idee Gottes untrüglicher Hinweis auf Gott ist, der in seiner Unendlichkeit allein imstande sei, sie zu erzeugen.

Kritik. Einen Anhaltspunkt hat diese These an dem Gefühl des durchaus Evidenten und Selbstverständlichen, das sich dem Unreflektierten mit seinem Gottesbewußtsein verbindet, sowie auch an der weiten Verbreitung der Religion gerade bei einfachen, geistig natürlichen, unverdorbenen Menschen. Eine prüfende Untersuchung unseres Bewußtseins und unserer Gottesvorstellungen aber zeigt einen anderen Tatbestand. Es findet sich in unserem Inneren nichts an Inhalt, was nicht von außen angeregt wäre. Und auch die Form unseres geistigen Besitzes ist mitbedingt durch die ichfremden Dinge. So ist gleicherweise unser Gottesbegriff der Form wie dem Inhalt nach bestimmt durch die empirische Welt. Das zeigt deutlich, daß er nur in der Berührung mit der Welt unserer Erkenntnis zugänglich und nur mit Hilfe ihrer Ausdrucksmittel für uns bildbar ist. Dieser Sachverhalt verweist den Ursprung der Gottesidee aus der bloßen Vernunft in die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt. Hier nur kann er seine Legitimierung finden. Eine angeborene Gottesidee wäre zudem an sich noch keine Gewähr für die Wirklichkeit ihres objektiven Korrelates, brächte vielmehr als einzige

Quelle der Religion die Gefahr ihrer idealistischen und rationalistischen Verflüchtigung mit sich.

d*) Die phänomenologische Schule. In ähnlicher Blickrichtung verläuft das religionsphilosophische Erkennen der Phänomenologen. M. Scheler, ihr theistischer Führer, lehrt eine intuitive unmittelbare Erschauung Gottes. Die religiöse Erfassung der Welt ist dem Menschen ohne weiteres gegeben. Wird nach G. Simmel derselbe unbestimmte Weltstoff vom Menschen bald in ökonomischer, politischer, bald in wissenschaftlicher, künstlerischer oder religiöser Formung dargeboten, so tun sich nach Scheler diese Schauweisen dem Menschen bei seiner Berührung mit der Welt nicht nur unmittelbar auf — allen voran die religiöse —, sondern sie eröffnen ihm auch den Zutritt in ebenso viele Bezirke der Wirklichkeit. Gibt es aber trotzdem in nicht zu leugnender Weise viele Menschen ohne den persönlichen Gottesgedanken, so liegt dies nach Scheler darin begründet, daß eine Fälschung der Natur eingetreten ist und der notwendig von allen zu vollziehende religiöse Akt falsch vollzogen wird, so daß an die Stelle Gottes ein Götze gesetzt wird. In diesem Falle ist das Auge des „atheistischen" Menschen nur in die genuine natürliche Schaurichtung zu lenken, um den Irrtum zu korrigieren.

Die Möglichkeit der Gottesbeweise leugnet Scheler. Die Philosophie kommt nach ihm nur bis zur Anerkennung eines Absoluten, dessen Wesen sie nicht näher zu bestimmen vermöge. Die eigentliche Prädizierung empfange das Absolute von der Religion, diese erhalte eine gewisse natürliche Stütze und ontologische Verbreiterung durch die Philosophie.

Kritik. Diese These Schelers steht zur Stunde noch wie die gesamte Phänomenologie im Zeichen scharfer Widerrede. So groß die Verdienste dieser neuen Methode auch sein mögen in Hinsicht ihrer Loslösung vom Psychologismus und der Hinwendung zum Objektivismus, sowie in Anbetracht einer vertieften Wesenserkenntnis, sie hinterläßt doch auch ernste Bedenken. Namentlich bedürfen ihre erkenntnistheoretischen Arbeitsweisen noch eingehender Klärung und

Rechtfertigung. Bislang gehen die Ergebnisse der phänomenologischen Schau bei den einzelnen Vertretern selbst grundsätzlich noch weit auseinander. Jeder hat einen anderen Wirklichkeitsbereich. Und auch da, wo man bezüglich dieses gleicher Meinung ist, liest man verschiedenes aus den gleichen Phänomenen heraus — oder vielleicht auch hinein. Uns interessiert in diesem Zusammenhang nur die religiöse Erkenntnistheorie. Oben wurde die Theorie Schelers bereits dahin modifiziert, daß alle Erkenntnis Gottes, die natürlich und selbständig gewonnen werde, ausgehe von der Relativität und Analogie des Seins. So sehr sie auch noch anfänglich der Intuition ähneln mag, sie ist in Wirklichkeit ein unentfaltetes diskursives Erfassen. Ihre Explizierung führt zu den traditionellen Gottesbeweisen. Wer also einen Zugang zu Gott vermittels der Dinge zugibt wie Scheler, kann die „Beweise" nicht mehr leugnen. Diese ruhen in sich selbst, d. h. in der reinen Betrachtung der Dinge, und sind nicht prinzipiell notwendig von einer ihr voraufgegangenen religiösen Erkenntnis abhängig, wenn die religiöse Einstellung auch durch Aufbieten der emotionalen Motive die intellektuelle Erkenntnis wesentlich erleichtert, belebt und vertieft. (Ähnliches wäre auch zu sagen über die newmansche „Ablehnung der Beweise". Der Weg zu Gott, den Newman beschreibt, ist zugleich ein Beweisgang, freilich nicht ein solcher von mathematischer Struktur, den Newman mit Recht für die Religion verneint, aber ein Argument von höchster moralisch-persönlicher Einsicht und Evidenz.)

Literatur

J. Fr. Fries, Handbuch der praktischen Philosophie, Bd. II, Heidelberg 1832. G. Fr. W. Hegel, Werke, Bd. XI u. XII, herausg. von Marheinecke 1832. J. G. Fichte, Werke, 8 Bde., Berlin 1845—46. Fr. W. J. Schelling, Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung (W. W. II, Bd. XI—XIV), Stuttgart und Augsburg 1856 ff. J. Chr. Hofmann, Der Schriftbeweis, 2 Bde., Erlangen 1852—56. A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung, 3 Bde., 3. A., Bonn 1870—74. E. v. Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, 3. A., Berlin 1874. M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 2 A., Straßburg 1881. A. Ritschl, Theologie und Meta-

physik, Bonn 1881. F. Wendland, Albrecht Ritschl und seine Schüler im Verhältnis zur Frömmigkeit unserer Zeit, Berlin 1899. J. Geyser, Das philosophische Gottesproblem, Bonn 1899. G. Lasch, Schleiermachers Religionsbegriff in seiner Entwicklung von der ersten Auflage der Reden bis zur zweiten Auflage der Glaubenslehre, Erlanger Diss., 1900. Fr. E. D. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, herausg. von J. Halpern, Berlin 1903. E. Ott, Die Religionsphilosophie Hegels in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt. Leipziger Diss., 1904. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, 3 Bde., 11. A., Leipzig 1904. R. Steiner, Theosophie, Berlin 1904. E. Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1905 (Ges. Schriften, Bd. II, Tübingen 1913). J. Fr. Fries, Wissen, Glauben und Ahndung, herausg. von L. Nelson, Göttingen 1905. R. Seeberg, Die Grundwahrheiten der christlichen Religion, 4. A., Leipzig 1906. E. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, 3. A., Bad Sachsa 1906. Ders., Die Religion des Geistes, 3. A., Bad Sachsa 1907. H. P. Blavatsky, Der Schlüssel zur Theosophie, Leipzig 1907. A. Besant, Theosophie in Beziehung zum menschlichen Leben. Deutsch von C. Wandrey, Leipzig 1907. H. Cohen, Religion und Sittlichkeit, Berlin 1907. P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 2. A., Tübingen 1908. R. Otto, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909. K. Sell, Die Religion unserer Klassiker, 2. A., Tübingen 1910. W. Bousset, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, Berlin 1910. R. Eucken, Können wir noch Christen sein?, Leipzig 1911. Ders., Der Wahrheitsgehalt der Religion, 3. A., Leipzig 1912. Ders., Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 5. A., Berlin 1912. R. Kade, R. Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie, Leipzig 1912. G. Wunderle, Die Religionsphilosophie Rudolf Euckens, Paderborn 1912. P. Tillich, Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung, Diss. von Halle, 1912. H. Vaihinger, Die Philosophie „Als ob", 2. A., Berlin 1913. K. Stange, Christentum und moderne Weltanschauung, 1. Teil: Das Problem der Religion, 2. A., Leipzig 1913. W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914. J. Cohn, Religion und Kulturwerte (Philos. Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 6), Berlin 1914. E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung, Göttingen 1914. J. Cohn, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Gießen 1915. J. Wendland, Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, Tübingen 1915. W. Windelband, Präludien, 2. Bd., 5. A., Tübingen 1916. K. Heim, Glaubensgewißheit, Leipzig 1916. Ders., Leitfaden der Dogmatik, 2. A., Halle 1916. G. Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie, Tübingen 1917.

K. Dunkmann, Religionsphilosophie, Gütersloh 1917. Ders., Der christliche Glaube, Gütersloh 1918. R. Eucken, Mensch und Welt, Leipzig 1918. Lewkowitz, Die Religionsphilosophie des Neukantinismus (Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik), 1919 (S. 10 ff.). Fr. E. D. Schleiermacher, Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, herausg. von O. Braun, Leipzig 1920. K. Stange, Die Religion als Erfahrung, Gütersloh 1919. R. Grützmacher, Alt- und Neuprotestantismus, Erlangen 1920. Br. Bauch, Anfangsgründe der Philosophie, Gotha 1920. F. Schulte, Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur, Paderborn 1920. K. Kesseler, Die neukantische Religionsphilosophie kritisch gewürdigt, Langensalza 1920. R. Winkler, Phänomenologie und Religion, Tübingen 1921. J. P. Steffes, E. v. Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten. Auf der Grundlage seiner induktiven Metaphysik dargestellt und kritisch gewürdigt, Mergentheim 1921. H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 5. A., Tübingen 1921. Ders., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 3.—4. A., Tübingen 1921. W. Bruhn, Theosophie und Anthroposophie (Aus Natur- und Geisteswelt Nr. 775), Leipzig u. Berlin 1921. M. Kully, Die Geheimnisse des Tempels von Dornach, Basel 1921. J. Bappert, Kritik des Okkultismus, Frankfurt a. M. 1921. E. Michel, Erkenntnis oder Offenbarung höherer Welten? Eine Streitschrift wider die Anthroposophie, Mainz 1922. A. Mager, Theosophie und Christentum, Berlin 1922. H. Scholz, Religionsphilosophie, 2. A., Berlin 1922. J. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung M. Schelers, Münster 1923. R. Otto, Das Heilige, 10. A., Breslau 1923. E. Przywara, Religionsbegründung, Freiburg 1923. K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, 2. A., Rottenburg 1923. D. R. H. Grützmacher, Textbuch zur systematischen Theologie und ihrer Geschichte im 16., 17., 19. und 20. Jahrhundert, 2. A., Leipzig-Erlangen 1923. A. Görland, Religionsphilosophie, Berlin-Leipzig 1923. Br. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, Leipzig 1923. J. Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantinismus, 2. A., Freiburg 1924. (Vergleiche zum Ganzen auch noch die unter I 1 a vermerkte Literatur.)

c) Die Entfaltung der Gottesbeweise

Damit ist aber auch sofort der Zusammenhang mit der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts rasch aufblühenden Neuscholastik gegeben, die in ihren führenden Denkern Kleutgen, Denzinger, Stöckl, Hettinger, Gutberlet, Schanz, Schell, Esser, Mausbach u. a. die thomistische Erkenntnistheorie in

ihrer sinnlich-rationalen und diskursiven Art auch auf religionsphilosophischem Gebiete nachdrücklichst zur Geltung zu bringen sucht. Es kann sich dabei natürlich keineswegs um eine bloße Repristinierung mittelalterlicher Gedankengänge handeln, sondern vielmehr lediglich um die stets erneuerte Durcharbeitung alles Erkenntnismaterials im Rahmen des Geistes und der leitenden Grundprinzipien, wie sie in der aristotelisch-thomistischen Philosophie vertreten sind, d. h. vor allem in Form einer kritischen realistischen Synthese. Hier hat man in entschlossener Frontstellung sich namentlich gegen jeden antimetaphysischen Geist, gegen jeden religiösen Skeptizismus und Agnostizismus gewandt und die Rechte und Leistungsmöglichkeiten des Verstandes scharf unterstrichen. Darum betont man vor allem stets die rationale Grundlegung der Religion, deren Zentralgehalt, der Gottesgedanke, auf einem Schluß der abstrahierenden Ratio aufruht. Aus den Sinnenbildern gewinnt der Verstand zuerst die Begriffe der sinnlichen Erfahrung. Mit deren Hilfe dringt er schlußweise vor bis in die übersinnliche Sphäre, bis zur sicheren Erkenntnis von Seele und Gott. Und indem der so in seiner realen Existenz erhärtete Gottesgedanke auf seinen näheren Inhalt hin untersucht wird, ergibt sich für den Menschen die Möglichkeit und Pflicht des religiösen Verhältnisses.

Zu solchen Gedankenführungen würde nun wohl mancher Mensch überhaupt nicht kommen, wäre seine Seele nicht schon von Hause aus umspült von göttlichen Ahnungen oder stieße er nicht in seiner Umgebung auf den Gottesglauben. Tatsächlich vollzieht sich der Aufstieg zur Religion in den meisten Menschen weniger abstrakt und vermittelt, besonders bei denen, die in der religiösen Tradition stehen; hier drängen sich die einzelnen auseinanderliegenden Stufen fast in einen Blickpunkt zusammen und erschließen sich mehr oder minder intuitiv. Dies ist um so leichter einzusehen und zuzugestehen, wenn man die Weltdinge, vor allem aber die Seele als ein Produkt göttlicher Schöpfergedanken begreift, die notwendig auf den Schöpfer hinweisen. Es war ein Verdienst der alten Tübinger Theologenschule, dieses Moment

hinsichtlich der Seele besonders energisch betont zu haben. Die Beschaffenheit des Weltgrundes sowie die substantielle Einheit der religiösen wie philosophischen Seele und der empirisch in ihr feststellbare allseitige Drang nach dem Unendlichen und Vollkommenen garantiert die schließliche Harmonie von Religion und Philosophie, wenn die einzelnen Einstellungen auch methodisch verschieden sein mögen.

a) Erkenntnistheoretische Vorstufen der Gottesbeweise

Durch die Gottesbeweise wird die Verbindung von Religion und Wissenschaft gewahrt. Sie sollen nicht etwa Religion erzeugen oder Religion bzw. Glauben in Philosophie umwandeln, sondern den religiösen Glauben stützen, indem sie die auf ihn hinzielenden Richtlinien der Welterkenntnis aufzeigen und entgegenstehende erkenntnistheoretische Hemmnisse beseitigen. Wie schon kurz hervorgehoben, ist ihr Ergebnis ja formal auch nicht der Gott der Religion, sondern der personale Weltgrund, der freilich mit dem Gott der Religion identisch ist.

Die Möglichkeit der Gottesbeweise beruht, wie schon erwähnt, auf mehreren Voraussetzungen: einmal der Erkennbarkeit einer wirklichen Welt, dann der objektiven Gültigkeit des Kausal- und Teleologiegesetzes. Die Geschichte ihrer Bestreitung wurde bereits oben kurz skizziert. Hier sollen nun die Gründe ihrer Ablehnung kurz geprüft werden.

1*. Die Erkenntnismöglichkeit einer wirklichen Welt. Mehr oder minder in Frage gezogen, ist sie überall im Bereiche des Skeptizismus. Ihm hat Descartes das Urteil gesprochen mit seinem Axiom: Cogito ergo sum: mag ich denken, zweifeln wie immer, jedenfalls bin ich ein denkendes oder zweifelndes Wesen. Wenn alles zu bezweifeln ist, dann freilich ebenso der Grundsatz eines allgemeinen Zweifels. Wie kritisch man auch sein mag, eb bleibt zum mindesten immer die Tatsache meiner Kritik bestehen. Damit ist die notwendige unmittelbare Erfassung seiner selbst als Wirklichkeit unabweislich gegeben. Nun könnte man allerdings noch einwenden, gewonnen sei durch diese angestellte Reflexion nur die Vorstellung seiner selbst als Wirklichkeit. Indessen läßt sich dieses Wirklichkeitsbewußtsein scharf von bloßen Vorstellungen trennen und im Kräfteaustausch und in seiner Wirksamkeit augenscheinlich auf seinen Wirklichkeitscharakter hin prüfen.

Und dieser letzte Gesichtspunkt führt uns nun auch in der Möglichkeit der Wirklichkeitserkenntnis noch ein Stück weiter. Mit derselben Evidenz, mit der ich mich erfasse, treffe ich in meinem Bewußtsein Objekte an, die nicht Ich sind. Da sie sich mir mit der gleichen Unabweisbarkeit aufdrängen wie das eigene Selbst, sowohl hinsichtlich der Tatsache wie der Art ihrer Existenz, indem sie durch ihre Wirksamkeit ihre reale objektive Existenz, ihr Dasein und Sosein, bekunden, so ist mir ihr Sein wie ihre Erkennbarkeit, wenigstens im Grundgefüge, unmittelbar gewiß. Die letzte Instanz alles Wissens und Behauptens ist das Zeugnis des Bewußtseins mit seiner doppelten, subjektiven und objektiven Bestimmtheit. Es eröffnet, wenn auch nicht in gleicher Weise, den Zugang zum Subjekt und Objekt.

2*. Das Kausalgesetz. Eine tieferdringende, erschließende Erkenntnis von den Dingen wird nur ermöglicht durch das Kausalgesetz. An dessen objektiver Gültigkeit hängt letztlich alles wahre Wissen und Verstehen. Nur indem wir die Dinge als Wirkungen begreifen, die uns den Blick auf ihre tieferliegenden Ursachen freigeben, gelangen wir zu einer Einsicht in die Welt der Objekte.

Nun war, wie wir oben sahen, die neuzeitliche Philosophie zur Leugnung dieser objektiven Kausalität gekommen und hatte an ihre Stelle gesetzt entweder die humesche-positivistische Meinung: Kausalität stelle lediglich eine empirische Reihenfolge dar, oder die kantische Auffassung: Kausalität sei nur eine Denkform unseres Bewußtseins und habe bloß für dieses Gültigkeit im rein empirischen Bereiche, so daß eine Erkenntnis des Übersinnlichen (wie Gottes und der Seele) ausgeschlossen sei.

Beide vorgeführten Theorien zeigen extreme, einseitige Anschauungen und entsprechen nicht dem tatsächlich vorliegenden Befunde. Wir können zur Erkundung der wirklichen Verhältnisse freilich nur ausgehen von der Erfahrung, und zwar von unseren eigenen psychischen Erlebnissen. Sie stellen ja die letzte, nicht mehr überbietbare Instanz dar und geben uns zugleich den einzig möglichen Einblick in die wirklichen und fundamentalen Vorgänge des Geschehens. Jede Selbstbeobachtung zeigt uns in unserem Innern nun einen zweifachen Verlauf von Prozessen: passive und aktive. Wir erleben uns einerseits als beeindruckt, beeinflußt, bestimmt; fühlen das Einströmen fremder Gewalten und Kraftimpulse. Andererseits sind wir uns deutlich und unwiderleglich bewußt, daß wir zugleich ein schöpferisches Prinzip sind, Ausgangspunkt neuer Funktionen. Wir setzen Gedanken, fassen Pläne, Willensentschlüsse, mobilisieren Kräfte und sehen aus Gedanke, Wille, Kraft ein neues Geschehen hervorgehen. Daß hier nicht nur seelische oder körperliche Prozesse vorliegen, sondern wechselseitige, psychophysische, bezeugt das Bewußtsein ganz klar. Selbst Kant mußte völlig im Gegensatz zu seiner grundsätzlichen Auffassung annehmen, daß eine Einwirkung sinnlicher Art durch das Ding an sich auf uns erfolge. Damit hatte er die Kausalität als etwas objektiv Gültiges selbst zuge-

geben. Klar und unzweideutig ist das Zeugnis unseres Bewußtseins dafür, daß bei den genannten Vorgängen keine bloße Reihenfolge statt hat, sondern eine wirkliche innere Beeinflussung, Kraftübertragung, Bewirkung.

Von dieser Erkenntnis ist nun allerdings der Weg bis zum allgemein gültigen objektiven Kausalitätsgesetz noch recht weit. Wie kommen wir von der empirischen Konstatierung zu einem Prinzip? Einmal ist der Kausalitätsgedanke in unserem Bewußtsein an der Hand der Erfahrung erwacht und erweist sich für uns als die notwendige Form, Vorgänge, Geschehnisse, Wirkungen zu begreifen. Nur das wird uns einigermaßen deutlich und verständlich, was von uns kausal durchschaut wird. Alle Wissenschaft, die Naturforschung wie die Geschichte, will das Werden und das Gewordene aus seinen Ursachen begreifen. Dabei wird scharf unterschieden zwischen bloßer Reihenfolge und innerer Bewirkung. Wozu und woher solche Unterscheidung, wenn es sich überall nur um Sukzession handelt? Und was e r k l ä r t eine Sukzession? Auf E r k l ä r u n g aber zielt letztlich alles Denken ab. Sukzessionen lassen für gewöhnlich eine Gliedervertauschung zu. Nicht jedoch kausale Verhältnisse. Unser an der objektiven E r f a h r u n g erwachtes Denken ist überzeugt, überhaupt nur auf dem Wege der Kausalität Zugang zur Erfahrung zu haben. Und wenn uns auch kein unmittelbarer Einblick in die Werdeprozesse verstattet ist, die Konstatierung, daß jedem Werden eine bestimmte Veränderung voraufgeht und die unzertrennliche Verbindung zweier bestimmter Faktoren beim Geschehen, die wir immer als bewirkend und bewirkt auffassen, zeigt den objektiven Charakter und die notwendige Geltung des Kausalgesetzes. Außerdem zwingt uns die tägliche Erfahrung zu kausaler Einstellung allen Verhältnissen gegenüber. Dabei enthüllt sich zum mindesten eine teilweise Übereinstimmung der Seins- und Denkgesetze. Und da jeder ernstliche Versuch, kausallos zu denken und zu handeln, sich von selbst als absurd erweist, sind wir zu der Annahme genötigt, im Kausalprinzip ein Denk- und Seingesetz zu sehen. Nun ließe sich noch einwenden, daß damit vielleicht doch nur eine menschlich gültige Sehweise gegeben sei. Dem ist aber entgegen zu halten, daß freilich nur menschliche Art im Bereiche unserer Möglichkeit liegt. Alle unsere Gültigkeiten tragen notwendig jene Schranken an sich, und alle unsere Erkenntnisse sind in dieser Hinsicht gleicherweise belastet. Indes ist die Annahme, daß Wesen anderer rationaler Konstitution die Dinge auch in ihrem wesentlichen Aufbaue anders sähen, völlig unbegründet, weil uns kein Anlaß zu solcher Voraussetzung gegeben ist. Jedes Bemühen, sich eine andere, nicht kausal denkende Vernunft klar zu machen, gelingt zwar der phantasievollen Vorstellung, aber nicht dem logischen Begriff, der sie völlig ausschließt.

Somit betrachten wir ein objektives Tatsachenerkennen auf Grund kausalen Denkens für vollkommen möglich. Dabei muß allerdings noch angemerkt werden, daß die Feststellung der jeweiligen Ursache

keineswegs immer leicht zu vollziehen ist. Die hier anzuwendende Methode hat J. St. Mill eingehend beschrieben mit seiner Lehre von den übereinstimmenden, variierenden und restierenden Fällen, über welche die Logik nähere Auskunft erteilt.

Gibt uns aber das Kausalitätsgesetz grundsätzlich den Weg in die objektive Welt frei, dann ist es möglich, mit unserer Erkenntnis auch über die engen Grenzen unserer Erfahrung vorzudringen, indem wir zu den empirischen Daten die metaphysische Ursache suchen. Es ist nun nicht mehr widersinnig (antinomisch), von einer Erkenntnis Gottes und der Seele zu reden, obschon diese in keiner Erfahrung unmittelbar angetroffen werden. Für die Anschauungs- und Vorstellungsform hinsichtlich übersinnlicher Dinge bleiben wir zwar in den Kreis unserer empirischen Bilder gebannt, aber unsere begriffliche Erkenntnis dringt tiefer hinein in das Reich der Wirklichkeiten.

3. Die Zweckursache. Unter Zweck oder Ziel verstehen wir ein Ganzes, bzw. ein Letztes, auf das hin Teile angelegt sind. Es präexistiert im Gedanken den Teilen und bestimmt deren besondere Anordnung und Formung. So wirkt es als Ursache. Dabei kann mit der neueren Philosophie noch die Unterscheidung eingeführt werden, daß Ziel näherhin die beabsichtigte Endstation einer längeren Entwicklung bezeichnet, während Zweck für einen intendierten vorläufigen Effekt stehen mag.

Daß solche Zwecke und Ziele den Weltenbau und seine Prozesse beherrschen, war, abgesehen vom Sophismus und Materialismus, eine gemeinsame Überzeugung des Altertums und des Mittelalters. Tiefer erschüttert wurde diese erst durch den neueren Empirismus, der eine Naturdeutung ohne Ziele und Zwecke lediglich mit Hilfe von Mathematik und Mechanik anstrebte, eine Auffassung, die teilweise auch auf die Geschichte übergriff. Freilich vermochte man dabei doch nicht den Gesetzen zu entrinnen. Sie aber enthalten doch wenigstens logische Zuordnungen, welche kaum mehr von Zweckhaftigkeit, wenn auch bloß im engeren Bereiche, freizusprechen sind. Für Kant und seine Nachfahren schrumpft die Teleologie auf eine apriorische Denkform zusammen gleich dem Kausalitätsgesetz: es ist die Art des menschlichen Geistes, gewisse Phänomene teleologisch zu sehen.

Wie die Kenntnis des Kausalitätgesetzes gewinnen wir auch die der Zweckmäßigkeit in unserem eigenen Innern. Indem Denken und Wollen in Funktion treten und Tätigkeiten vollbringen, geschieht dies nach zweckvollem Plane. Das veranlaßt uns, auch draußen in der objektiven Welt eine entsprechende Gestaltung der Dinge anzunehmen, wo die Besonderung der Verhältnisse darauf hinweist. Und dies ist da der Fall, wo wir eine Vielheit von Wirkkräften stets auf einen und denselben oder doch einen bestimmten Effekt hingeordnet sehen. Da jede Ursache für ihre Wirkkraft eine bestimmte Richtung haben muß, um überhaupt wirken zu können, so wird eine Mehrheit von Ursachen derselben Wirkung nur dienstbar sein können, wenn sie plan- und zielvoll

darauf hin angelegt worden sind. Daß auf diese Weise tatsächlich objektive Zweckmäßigkeit konstatiert werden kann, dürfte kaum anzuzweifeln sein. Sollte man auch für ein einzelnes Geschehen sich auf den „Zufall" berufen wollen, für durchgängig „zweckmäßige" Verhältnisse wird man es nicht können. Dazu kommt, daß wie beim Kausalgesetz jeder Versuch, Welt und Leben völlig zweck- und ziellos zu begreifen, sich als notwendig absurd erweist, so schwierig es auch im einzelnen sein mag, die individuellen Zwecke in concreto aufzuzeigen und nachzuweisen.

Wir halten uns infolgedessen wenigstens grundsätzlich für berechtigt, eine eventuelle objektive teleologische Gestaltung der Welt erkenntnistheoretisch in Ansatz zu bringen.

Damit sind die Vorbedingungen klar gestellt, die eine Erörterung der Gottesbeweise ermöglichen.

Literatur

E. L. Fischer, Die Grundlagen der Erkenntnistheorie, Mainz 1887. J. Müller, System der Philosophie, Mainz 1898. E. L. Fischer, Der Triumph der christlichen Philosophie, Mainz 1900. Chr. Willems, Erkenntnislehre des modernen Idealismus, Trier 1906. C. Gutberlet, Logik und Erkenntnislehre, 4. A., Münster 1909. A. Seitz, Immanentismus und Relativismus moderner Weltanschauung (Festgabe zu G. Freiherrn von Hertlings Geburtstag, S. 331 ff.), Freiburg 1913. J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster 1915. L. Faulhaber, Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität (Abhandlungen zur Philosophie der Religion, Heft 2), Würzburg 1922. J. Geyser, Erkenntnistheorie, Münster 1922.

b) Die Entfaltung der Gottesbeweise

Die Gottesbeweise wollen den Weg von der Welt der Sichtbarkeiten und sinnlichen Erfahrungen aus zur Welt des Göttlichen erkenntnistheoretisch sicherstellen.

Unser Erfahrungsbereich umgreift die äußere kosmische und die innere psychische Welt. Und so gliedern sich die Gottesbeweise in zwei Gruppen: in kosmologische und anthropologische. Beide zerfallen nach den leitenden Gesichtspunkten wieder in Unterabteilungen. Hinsichtlich der ersteren unterscheiden wir den kausalen und teleologischen Gottesbeweis, hinsichtlich der letzteren den ideologischen und moralischen. So konnte H. Schell von vier natürlichen Evangelien sprechen, welche wie Tragsäulen die Welt der übernatürlichen Evangelien tragen. Bei der näheren Durchführung empfiehlt sich

freilich eine noch eingehendere Scheidung der einzelnen Gedankengänge.

Diesen Gottesbeweisen gewissermaßen vorgelagert ist der sogen. ontologische Beweis. Aufgestellt wurde er von Anselm von Canterbury (elftes Jahrhundert) in einem Gebete. Gerade dieser Denker, der überhaupt zum erstenmal logische Gottesbeweise im formalen Sinne des Wortes aufzustellen unternahm, zeigt die ganze schwankende Haltung seiner Zeit zwischen Fideismus (= Glauben ohne wissenschaftliche Begründung) und Rationalismus (= möglichste Durchdringung und Ausgleichung des Glaubens mit der Vernunft, sowie gänzliche Entsprechung zwischen Denken und Wirklichkeit). Seine Gedanken formuliert er so: Ein Wesen, über das hinaus kein größeres gedacht werden kann, muß wirklich existieren. Denn bestünde es bloß in der Vorstellung, so ließe sich ein inhaltlich gleich vollkommenes Wesen denken, das überdies noch wirklich existierte und so ersteres an Vollkommenheit überträfe. Also muß das denkbar vollkommenste Wesen (= Gott) im Intellekte und in der Wirklichkeit existieren (Proslog. c. 27 und Liber apologeticus c. 3). Anselm verwendete für seine Argumentation noch nicht wie die spätere Zeit das Kausalgesetz. Wandelnd auf Bahnen, die letztlich über Augustinus (vgl. bes. Conf. VII 4) zu Platon führen, glaubt er durch eine Zergliederung der Ideen Zugang zur Wirklichkeit selbst zu finden, da dem notwendigen Stufenbau geistiger Begriffsbildung auch eine gleiche Artung der Wirklichkeit entsprechen müsse.

Dieser Beweisgang fand weithin Zustimmung innerhalb platonisch gefärbter Denkrichtungen. Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Bonaventura u. a. billigten ihn. Descartes griff ihn auf und ergänzte ihn mit der Bemerkung, die Idee Gottes sei kein willkürliches Erzeugnis unserer Vernunft, sondern eine Bewirkung Gottes (Medit. 3, ad obj. 2, vgl. weiter Medit. 5; Princip. philos. I 14) und darum jenen Schluß auf seine reale Existenz rechtfertigend. Auch Leibniz anerkannte ihn in folgender Form: Das allerrealste Wesen ist möglich, möglich aber nur als existierend. Für Spinoza ist mit Gottes Wesenheit auch seine Existenz gegeben (Eth., defin. I, prop. XI). Von hier aus wurde der Beweisgang in die Aufklärungsphilosophie eines Wolff, Mendelsohn u. a. übernommen. Unter den neueren Philosophen finden wir als Vertreter dieser Schließweise vor allem Hegel (= Gott ist das, was nur existierend gedacht werden kann, Encyklop. § 51 ff., W. W. XI—XII) und Lotze (= „Es ist ja unmöglich, daß das Größte von allem Denkbaren nicht wäre", Mikrokosm. III², 557). Auch bei den Phänomenologen finden sich verwandte Anschauungen wieder: Das mit der Idee Gottes gegebene Wesen begreift dessen objektives Sein in sich.

Freilich hat dieses Argument auch von jeher, namentlich in der Neuzeit, heftige Bestreitung erfahren. Schon Anselms Zeitgenosse, der

Mönch Gaunilo, hat (in seiner Schrift Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem) die Unmöglichkeit einer solchen Deduktion betont. Vor allem aber wurde diese abgelehnt von Thomas von Aquino (S. c. Gent. I, 10) und seiner Schule und innerhalb der neueren Philosophie von Kant. Letzterer, der das Argument als ontologisches bezeichnete, machte in seiner Kritik der reinen Vernunft darauf aufmerksam, daß aus bloßen Begriffen keine Existenz zu gewinnen sei, und daß diese zum Begriff nicht als neues Merkmal oder eigene Vollkommenheit hinzutrete.

Mit Thomas von Aquino und Kant ist dieser Erweis des Daseins Gottes unbedingt preiszugeben. Jener hier vorausgesetzte Parallelismus zwischen Denken und Sein besteht nicht zu Recht. Ideen bilden nur Brücken zum ontologischen Bezirke, wenn sie selbst der Wirklichkeit entnommen sind und auf Grund ihrer empirischen Herkunft solchen Übergang fordern. Der Anselmsche Gedankengang ist ein reiner Ideenprozeß und berührt die Welt der Tatsachen nicht.

Es muß nun der Versuch unternommen werden, ausgehend von den realen Dingen auf demonstrativen Wegen zu einem tatsächlich existenten Gott zu gelangen.

1*. Der äußere Kosmos als Beweisgrund Gottes (kosmologischer Beweis)

a*) Der Beweis aus der Bedingtheit der Welt (Kontingenzbeweis)

Die Weltdinge stehen unter mehrfacher Bedingtheit. Dieselbe zeigt sich erstens darin, daß im Wesen der Dinge nichts angetroffen wird, was ihre Existenz notwendig fordert. Ihr quantitativ und qualitativ begrenztes Sein enthüllt ihr Wesen als ein innerlich bedingtes. Dafür zeugen weiterhin auch die Verhältnisse der Dinge zueinander, die durch die Naturgesetze geregelt werden. Diese ruhen gleicherweise nicht in sich selbst. Ein innerer Grund für ein notwendiges Sosein kann nicht gefunden und angegeben werden. Die Existenz der Dinge wie die besondere Art ihres Wesens ist aus sich heraus völlig unverständlich und kann für uns nur deutlich werden durch ihre Ableitung von einem Sein, das sich unserem Geist als absolut und aus sich verständlich darbietet.

Die Kontingenz der Welt tritt besonders deutlich zutage in der tatsächlichen Lagerung ihrer Aufbaukomponenten. Jedes beliebig ins Auge gefaßte, zur Welt gehörige

Objekt ist einem Zusammenhange eingegliedert, aus dem es nicht gelöst werden kann, solange es existiert. Es steht unter Bedingungen, die für seine Existenz notwendig sind, und findet sich zwangsmäßigen Ordnungen unterworfen. Dies gilt für alle Dinge unseres gesamten Erfahrungsbereiches. Daß aber der ganze uns zugängliche Kosmos die gleiche Struktur aufweist, darüber belehren uns vornehmlich die Ergebnisse der Spektralanalyse, derzufolge überall die gleichen Substanzen als Bausteine auftreten, sowie die durchgängig gültigen Naturgesetze. Demnach haben wir im Kosmos ein derselben Wesensart angehöriges Ganze zu sehen. Ist dieses aber gleicherweise aus bedingten Elementen bestehend, so trägt auch das All einen nur kontingenten Charakter und fordert ein absolutes Wesen über sich hinaus, dem es letztlich sein bedingtes Sein zu danken hat.

Es erhebt sich allerdings nun die Frage, ob das Weltall nicht als unendlich zu denken sei, und ob dann nicht die Kontingenz in dieser Unendlichkeit aufgehoben sei. Letztere wäre somit jenes Unbedingte, Absolute, was die bedingten Wesen zu ihrem Dasein und Sosein voraussetzten.

Anspielungen auf eine unendliche Welt im räumlich-mathematischen Sinne finden sich bereits in der vedischen Literatur. Auf griechischem Boden tritt die Anschauung deutlicher hervor. Anaximander betrachtet den Weltstoff als grenzenlos, die Atomisten die Weltatome als zahllos. Für die Stoiker ist der Raum unendlich. Ebenso denken Giordano Bruno, Leibniz, Kepler und Newton.

Gegen die räumliche Unendlichkeit der Welt hat man mannigfache Gründe geltend gemacht. Man hat gesagt, eine aktuelle Unendlichkeit von Einzelobjekten sei ein logischer Widerspruch, da die Summe endlicher Dinge immer einer Vergrößerung oder Verminderung fähig sei. Doch dieser Einwand trifft nur dann zu, wenn man etwa durch stete Addition diskursiv zu einer aktualen Unendlichkeit kommen wollte. Letztere erscheint aber keineswegs als unmöglich und widersinnig, wenn man sie schlechthin als bestehend annimmt. Indes glaubten Philosophen und Physiker aus anderen Gründen einer solchen Unendlichkeit widersprechen zu müssen. Sie taten es mit dem Hinweis darauf, daß Raum und Kosmos sich nur soweit erstrecken wie die aktualen Körper. Letztere aber seien endlich an Zahl und vermöchten keinen unendlichen Raum zu füllen. Zum Beweise berief man sich auf die abzählbare Mengenhaftigkeit der Welt, auf das Newtonsche Gravitationsgesetz, sowie auf die Konstanz der Energie, Sätze, die nur bei geschlossenen endlichen Weltsystemen Gültigkeit hätten. Indessen wird die

Berechtigung dieser Einwendungen wiederum so stark bestritten, daß man ihnen keine stringente Beweiskraft zuschreiben kann, und man bei der Erörterung der Gottesbeweise gut tut, mit der Möglichkeit einer räumlich endlosen Welt zu rechnen.

Aber auch diese endlose Welt wird innerlich konstituiert sein wie die uns zugängliche Umwelt. Zu einer anderen Annahme liegt keinerlei Anlaß vor. Bisher hat die Forschung die ganze sichtbare Welt, soweit sie rein stofflich ist, zurückzuführen vermocht auf etwa 70—80 chemische Urelemente. Ob sich diese auf noch einfachere Grundstoffe zurückführen lassen, bleibt abzuwarten. Jedenfalls indes sind auch diese letzten Bausteine kontingent. Sie sind in sich wie in ihrer wechselseitigen Kombination und Wirkung aus sich heraus keineswegs begreiflich und zudem in ihren Funktionen gegenseitig bedingt. Und mit ihnen wird der ganze Kosmos zum bedingten, selbst wenn er grenzenlos wäre. Denn die räumliche Unbegrenztheit wird keine Wesensänderung für ihn bedeuten. Müssen wir ihn aber als kontingent betrachten, so erfordert die Logik, daß er letztlich abhängig sei von einer Bedingung, die ihn bedingt, ohne selbst noch bedingt zu sein. Somit kämen wir logischnotwendig zu einem in sich selbst ruhenden, von der Welt wesensverschiedenen Absoluten. Dadurch hätte der religiöse Gottesglaube schon irgendwelche, wenn auch noch geringe, Stütze seitens der Philosophie gefunden.

Weiter führt die kausale Betrachtung der Welt.

b*) Beweis aus der Weltkausalität (Kausalitätsbebeweis)

Auch dieser beruht auf einer doppelten, unter prinzipiellen und faktischen Gesichtspunkten erfolgenden Würdigung der empirischen Welt. Liegt, wie wir oben feststellten, im Wesen der Dinge grundsätzlich selbst kein zwingender oder auch nur hinreichender Grund für ihr Dasein und Sosein, so sind sie und mit ihnen der Kosmos in ihrem Wesen und ihrer Existenz auf eine absolute Urbedingung zurückzuführen. Dieser Gedankengang wird durch folgende Erwägungen noch erheblich verdeutlicht und verstärkt.

Was nur in Potenz ist, setzt ein aktuelles Sein voraus, durch das es selbst erst zur Existenz gelangen kann. Da aber die Weltdinge oder der ganze Kosmos nicht in sich selbst begründet sind, so bleibt grundsätzlich unerklärt, wie sie aus purer Möglichkeit heraus den Weg zu realer Wirklichkeit fanden, wenn nicht schließlich ein aktuales Sein angenommen wird, das jenseits aller bloßen Möglichkeit die

reinste Aktualität selbst ist und als solche die Welt und ihre Inhalte bedingt und von nur möglicher zu wirklicher Existenz überführt. Als grundsätzlicher Ausgangspunkt der schöpferischen Bewegung von der Potenz zum Akt müßte dieses Sein selbst lauterster Akt, d. h. absolute, realste Wirklichkeit in sich darstellen.

Plastischer wird diese Argumentation durch Rekurs auf die Tatsachen. Innerhalb der Erfahrungswelt hat jede Wirkung ihre Ursache. Als ein Gewirktes und als Produkt müssen wir auch die gesamte Welt ansehen, da sie als bedingtes ein aktuelles Sein aus sich nicht besitzt. Wie schon oben bei der Feststellung der Weltkontingenz betont wurde, vermag eine räumliche Endlosigkeit der Welt die Beweiskraft unserer Schlußfolgerungen nicht zu benehmen; denn auch die räumlich grenzenlose Welt bleibt kontingent und erfreut sich nicht aus sich einer aktualen Existenz, sondern fordert zu dem Zwecke die Existenz setzende absolute Ursache.

Eine Bestätigung findet dieser Gedanke zunächst in der realen Ordnung der Dinge. Allen Anzeichen nach geht unsere Welt einem Endstadium entgegen. Der Himmelsraum zeigt Weltkörper, deren Rolle bereits zu Ende gespielt erscheint. Unser Sonnensystem wird das gleiche Schicksal teilen; denn die Sonnenkraft vermindert sich andauernd und damit die Lebensenergie des Systems. Die Erdbahn um die Sonne verkürzt sich ständig, so daß mit einem schließlichen Zusammenstoß zwischen Sonne und Erde gerechnet werden muß. Derartige Untergangsprozesse stehen allen Sternensystemen bevor. Ist aber ein Ende unserer Erde sowie der Erdenwelt physikalisch zu erwarten, dann muß auch die Welt einen Anfang genommen haben. Und tatsächlich ist unsere gegenwärtige Welt geworden. Mit der Kant-Laplaceschen Hypothese dürfen wir annehmen, daß alle uns bekannten Weltbereiche sich im Laufe ungezählter Jahrtausende aus kosmischen Urnebeln heraus entwickelt haben. Damit ist der zeitliche Ursprung dieses Weltäons und als Folge davon die Notwendigkeit einer weltschöpferischen Ursache gesichert.

Aber könnten dann nicht wenigstens die kosmischen Urstoffe, aus denen die Welt aufgebaut wurde, als ewige und

darum als ungeschaffen gelten, so daß ihr Vorhandensein die Entstehung des Kosmos verständlich machen würde? Auch die Weltstoffe erklären sich nicht durch sich selbst, wie wir oben sahen, weder in ihrem Dasein noch in ihrem Sosein und Wirken. Indessen wäre es vielleicht möglich, den Weltprozeß selbst über unsere heutige Welt nach vorwärts wie nach rückwärts verlängert zu denken, so daß, wie mit einer räumlich, so auch mit einer zeitlich endlosen Welt zu rechnen sei.

In der Tat war das die Meinung vieler Philosophen. Lehrte Philo von Alexandrien den ewigen Fortbestand der nun einmal vorhandenen Welt, so war es, abgesehen von Plato und Aristoteles, die durchgehende Meinung fast aller griechischen Philosophen, die hier mit einer weit verbreiteten Richtung des indischen Denkens zusammentreffen, daß das Weltall als eine endlose Reihe sich stets wiederholender Weltprozesse zu betrachten sei. Dieser Gedanke findet sich dann, wenn auch modifiziert, bei Origenes wieder, der neue Weltschöpfungen annahm, sowie bei dem arabischen Philosophen Averrhoes, dem sich das All in Form einer unendlichen Abfolge von Weltbildungen darstellt. Während Plato im Timaeus (28 C f.) u. 37 C ff.) eine zeitliche Weltbildung aus ewigen Ideen lehrt, bekannte sich Aristoteles zu einer ewigen Welt schlechthin und mit ihm der größere Teil der späteren arabischen Philosophen. Im Gegensatz zu Albertus Magnus und Bonaventura, die aus philosophischen Erwägungen heraus für eine zeitlich begrenzte Welt eintraten, näherte sich Thomas von Aquin dem Standpunkte des Aristoteles, indem er (S. c. Gent. II, 31 ff.) die Gründe sowohl für wie gegen eine Ewigkeit der Welt für nicht beweiskräftig erachtete und der Meinung war, daß der zeitliche Anfang der Welt nur Gegenstand des Glaubens sein könnte.

Die Umformung des Weltbildes seit den Tagen der Renaissance und der neueren Naturwissenschaft hat dann den Glauben an die räumliche und zeitliche Unbegrenztheit der Welt wieder stark belebt und durch die beiden Sätze von der Konstanz des Stoffes und der Energie auch dem Gedanken von der endlosen Reihenfolge einander ablösender Weltprozesse neue Nahrung gegeben. So sehen wir diese Anschauung fortleben bis in die jüngste Zeit, wo sie namentlich durch Fr. W. Hegel, E. v. Hartmann, Fr. Nietzsche, E. Haeckel und, wenn auch in eigener Form, durch O. Spengler beredte Fürsprecher fand.

Indessen hat die Annahme einer ewigen Welt aus den verschiedensten Lagern heraus heftigen Widerspruch gefunden. Man sagt, da die Weltkomponenten bedingt und endlich seien, hätten sich bei einer Anfangslosigkeit der Welt bis heute schon längst alle Möglichkeiten der Welt erschöpft und wäre der Weltprozeß längst zum Stillstande gekommen.

Da man aber die Kräftesumme der Welt nicht kennt, und selbst bei einem bloß endlichen Vorrat doch unendlich viele Umformungen und Kombinationen möglich wären, so kommt diesem Einwande keine zwingende Geltung zu.

Beachtenswert ist jedenfalls die Bemerkung, daß jede Ursache nur in bestimmter Richtung wirken kann, daß aber eine Weltkraft, die sich in unerschöpflichen Möglichkeiten zu betätigen vermöchte, überhaupt jeder bestimmten Richtung entbehre und damit von einer konkreten zu einer abstrakten Größe verblasse, wodurch sie völlig wirkungslos würde.

Vor allem aber war es der von Clausius aufgestellte zweite Satz der Wärmetheorie, welcher die Anfangslosigkeit der Welt vom Boden der Tatsachen aus als unmöglich zu erweisen schien. Gemäß diesem Satze wird bei jedem Prozeß Wärme an den Weltraum abgegeben, welche in einen Indifferenzstand übergeht, von dem aus sie nicht mehr für weitere Prozesse nutzbar gemacht werden kann. Alle Weltprozesse beruhen ihrer Möglichkeit nach auf Wärmeunterschieden, d. h. auf Kraftspannungen. Bei jeder geleisteten Arbeit nun fließt Wärme in kältere Räume ab. Da für die Wärmekraft an sich nur eine Bewegungsrichtung in Frage kommt, nämlich vom wärmeren Raum in den kälteren und nicht umgekehrt, so wird allmählich, wenn auch erst in langen Zeitperioden, alle aktuelle kinetische Kraft abfließen in die kälteren Bezirke und so nach und nach einen Ausgleich aller Spannungsverhältnisse herbeiführen. Damit aber ist die Unmöglichkeit weiterer Prozesse und folglich ein absolutes Aufhören des Weltlaufs gegeben. Geht aber durch diese Entropie der Wärme alles Werden und somit auch das Weltgeschehen einem sichern Stillstande entgegen, so ist auch unbedingt ein Weltanfang und damit die zeitliche Begrenztheit der Welt nach Anfang und Ende hin zu fordern.

Aber auch dieser durch experimentelle Tatsachen gestützte Einwand entbehrt der Stringenz, weil er keine eindeutige Gültigkeit besitzt. Zunächst herrscht unter den Naturforschern Zweifel darüber, wie weit der Satz der Entropie gilt, ob nur für eine geschlossene endliche Welt oder auch für einen grenzenlosen Kosmos, ob er alle Gebiete unserer Welt gleicherweise beherrscht, oder ob er Durchbrechungen erleidet, und endlich in welchem Maße jene Entwertung der Weltenergie vor sich gehe. Es wäre nämlich durchaus denkbar, daß die Reduzierung nur einem letzten Grenzwerte sich näherte, ohne jemals die Null zu erreichen. Es gibt zudem Minderungsarten wie die Teilung, die niemals zum puren Nichts gelangen. Unter der Voraussetzung obiger Möglichkeit wäre also der Fall denkbar, daß die Weltkraft sich stets minderte, ohne jedoch jemals allen positiven Wert zu verlieren. Es bliebe also immerhin irgendwelche Weltbewegung im aktuellen Vollzuge. Das Ende träte nicht ein, also auch nicht die Notwendigkeit, einen Weltanfang anzunehmen.

Weiterhin wurde gegen die stets zunehmende Kraftentwertung die Möglichkeit geltend gemacht, daß die abfließenden Wärmemengen an der Grenze der Welt — falls sie endlich ist — zurückgeworfen und so für die Wirkungen in der Welt wieder nutzbar werden könnten.

Aber abgesehen von der kontroversen Annahme einer räumlich bloß endlichen Welt, welche hier gemacht wird, wäre zu sagen, daß die sich in den Weltraum zerstreuenden Wärmeströme von den Weltgrenzen nicht zurückgeworfen werden könnten, da die Welt ja doch wohl kaum mit Brettern vernagelt ist. Jene sich zerteilenden Wärmemengen kompensieren sich mit den kälteren Zonen zur wirkungslosen und wirkungsunfähigen Ruhe.

Entscheidender als alle diese Gesichtspunkte sind indes die Konstatierungen, daß es neben den entropischen auch ektropische Prozesse gibt, durch welche eine entgegengesetzte Stromrichtung der Weltkraft bewirkt und „nutzlos" gewordene Energie wieder kinetisch umgeformt wird. Solche Vorgänge sieht man vor allem in den radioaktiven Substanzen und gewissen biologischen Funktionen, glaubt man auch innerhalb der Astrophysik beobachtet zu haben. Dadurch wird es nun erst recht unmöglich, mit einem sicheren Weltende zu rechnen, weil es nunmehr völlig ungewiß ist, ob die Summe der kinetischen Weltkraft überhaupt abnimmt.

Endlich ist auch der Hinweis sehr triftig, daß bei einer eventl. erfolgenden Auflösung der Welt die ungeheuer großen Kraftvorräte, welche in den Atomen gebunden sind, frei werden und so einer Neubelebung des Weltprozesses aus dem Chaos unabsehbare Mengen frischer Energie zur Verfügung stellen könnten.

Alle diese Erwägungen verbieten dem Philosophen eine eindeutige, einwandfreie Stellungnahme gegenüber der zeitlichen Begrenztheit oder Ewigkeit der Welt. Beide Möglichkeiten bleiben offen.

Aber ist damit nicht der logische Fortgang von der Welt der Erscheinungen zu einem wesenhaften Absoluten als der bewirkenden Ursache dieser Welt grundsätzlich unmöglich gemacht?

Auch hier bleibt zu sagen: eine zeitliche Verlängerung der Welt ins Unbegrenzte ändert ihren Wesenscharakter nicht. Dieser aber ist hinsichtlich einer realen Existenz nur potentieller, kontingenter Art. Auch eine ewige Welt bedarf der schöpferischen Wirkursache, die sie in jedem Augenblicke aus dem potentiellen Sein zum aktuellen überführt und darin erhält.

Und diese Ursache muß jenseits aller Kontingenz und Potentialität stehen; sie muß, um den logischen Anforderungen zu genügen, actus purissimus, absolutes, aktuellstes Sein ihrem ganzen Wesen nach darstellen.

Da weiterhin jede Ursache eine Hinrichtung auf ihren zu setzenden Effekt notwendig voraussetzt, sowie eine entsprechende Formgestaltung ihrerseits, so verlangt die innerweltliche Zusammenordnung von Ursache und Wirkung, von Logos und Nomos, wie sie die Wesensstruktur unserer Welt aufweist, eine logisch-dynamische oder intelligent-voluntaristische Weltursache. Dieser notwendige Charakter der Urtatsache erhellt um so mehr, je kunstvoller und komplizierter das Gewebe von Ursache und Wirkung innerhalb der Erfahrungswelt wird. Zeigt nun schon die leblose Welt einen überraschenden Reichtum tiefsinniger kausaler Verknüpfungen, so steigert sich derselbe außerordentlich im Bereiche der Lebensformen. Hier tritt zudem eine neue Richtung der Naturprozesse zutage, die aus der leblosen Natur nicht erklärt werden kann. Offenbar steht das Leben unter einer neuen Form von Kausalität. Noch größer werden die Geheimnisse der letzteren im Reiche des Geistes. Bei ihm stoßen wir abermals auf eine neue Prozeßrichtung innerhalb der Natur, vor allem auf die Freiheit der Entschließung und Handlung auf Grund von Wertmotivierung. Damit sprengt der Geist den Bann der puren Natur und stellt trotz aller Bedingtheit durch die Natur seinem Wesen nach einen neuen Bereich dar.

Alle diese Tatsachen erfordern zu ihrer Erklärung eine entsprechende Weltursache, die so gedacht werden muß, daß sie den Welttatsachen genügen kann. Es ergibt sich also die Forderung, den kausierenden Weltgrund lebendig zu denken und im Besitze von Denk- und Willenskraft. Da wir diese indes nur in Form eines personalen Bewußtseins kennen und zusammenordnen können, werden wir das Absolute als persönliches Bewußtsein vorstellen müssen, dürfen freilich dabei nicht vergessen, daß unsere Prädizierungen an endliche Bilder und Vorstellungen gebunden sind und so das Absolute höchstens andeutend durch Analogie erreichen.

Einspruch Kants gegen den Kausalitätsbeweis. Bekanntlich hat sich die Kritik Kants an den Gottesbeweisen hauptsächlich den Gedankengängen des

Kausalitätsbeweises zugewandt. Die Grundlagen dieser Kritik (der apriorische Charakter der Kategorien sowie die Einschränkung der Erkenntnis auf die reine Erfahrung, so daß die Begriffe Welt und Gott der Antinomie verfallen) wurden früher geprüft und als nicht zu Recht bestehend erkannt. Es erübrigt also hier nur noch eine kritische Nachprüfung der eigentlichen Einwürfe Kants gegen die kausalen Beweisgänge für das Dasein Gottes.

Diese sind namentlich von K. Fischer scharf herausgearbeitet und neuerdings besonders von A. Messer und J. M. Verweyen geltend gemacht worden. Sie lassen sich kurz auf folgende Gedanken reduzieren:

1) Wenn man für alle Dinge (= Wirkungen) die bewirkende Ursache aufsuchen wollte, so käme man wohl zu einer unendlichen Reihe. Eine solche lasse sich indes weder behaupten noch verneinen. Jedenfalls sei es nicht statthaft, sondern eine dialektische Anmaßung, sie zu unterbrechen durch die unmotivierte Einschaltung eines notwendigen Wesens.

Demgegenüber muß darauf hingewiesen werden, daß wir in der Erfahrung freilich nur endliche, stets vermehrbare Reihen vorfinden. Ein Ende der Weltkausalitäten nach rückwärts zeigt die Erfahrung nicht, auch nicht ein definitives nach vorwärts, da die Reihe der Weltkausalitäten noch immer zunimmt. Daraus aber, daß die Erfahrung keinen Anfang zeigt, folgt noch nicht, daß ein solcher nicht vorhanden wäre. Jedenfalls aber ist eine auch unendliche Reihe gegenseitig bedingter Ursachen keine Rechtfertigung ihrer selbst. Die unendliche Zahl macht das Bedingte nicht zum Unbedingten. Die unbegrenzte Anordnung der Weltkausalitäten erfordert für sich selbst noch eine zureichende Ursache. Und da diese nicht gefunden werden kann innerhalb der unendlichen Reihe, so verlangt die Logik, das Unbedingte, Absolute als letzte Ursache außerhalb der Reihe zu suchen. Die Wirklichkeit selbst nötigt zu diesem Schritt. Und darum kann nicht mit Kant in dieser Folgerung irgendeine dialektische Anmaßung gesehen werden. Es ist damit auch keineswegs der logisch unstatthafte Übergang von einem Gebiet in

ein anderes vollzogen (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Wohl führt uns der Schluß vom Zufälligen, Bedingten zum Absoluten und damit in ein neues Wesensgebiet; aber beide Sphären, die bedingte und absolute, hängen innerlich ontologisch und darum auch logisch zusammen wie Wirkung und Ursache und rechtfertigen darum solchen Übergang.

2) Weiterhin macht Kant geltend: da in unserer Erfahrung nur Bedingtes, nie Unbedingtes vorgefunden werde, so sei das Unbedingte oder Notwendige für uns nur ein Begriff. Von ihm schließe der Gottesbeweis auf ein allerrealstes, also existierendes vollkommenes Wesen. Damit aber verfalle diese Gedankenbildung dem ontologischen Beweisverfahren, vom bloßen Gedanken aus Reales zu erschließen, und enthülle sich als reine Begriffsdialektik.

Indessen ist hier völlig übersehen, daß, während der ontologische Gottesbeweis mehr oder minder von einer reinen Idee ausgeht und von ihr aus zur Statuierung ihrer realen Existenz gelangen will, der kosmologische Beweis dagegen die Idee des Absoluten nur bildet auf Grund bedingter Wirklichkeiten, und seine Existenz lediglich fordert, weil letztere sie zu ihrer Existenzerklärung nicht entbehren können. Ausgangspunkt ist hier die reine erfahrungsmäßige Wirklichkeit, und Zielpunkt eine von der ersteren geforderte Wirklichkeit. Freilich ist das Absolute als solches in keiner Erfahrung unmittelbar gegeben und nicht wie Empirisches augenscheinlich in seiner Existenz verifizierbar. Aber trotzdem ist es mehr als eine Fiktion; denn es ist in und mit seinen Wirkungen gegeben; ist notwendig in und mit diesen als real gesetzt. Somit ist dieser Beweisgang frei von der ontologischen Irrung und logisch-dialektisch konkludent.

3) Endlich meint Kant in der Kritik der reinen Vernunft: wenn der Satz zutreffe, ein jedes schlechthin notwendige Wesen sei zugleich das allerrealste, dann ließe sich dieser Satz auch per accidens so umkehren: einige realste Wesen sind notwendige Wesen. Nun seien aber realste Wesen nicht voneinander unterschieden, und was von einem gelte, sei auch für das andere gültig. Also ließe sich bei solcher Voraussetzung von der absoluten notwendigen Existenz auch an-

derer Dinge reden. Diesen Gedanken stimmen auch Lotze (Religionsphilos., p. 10) und Spencer (Grundlagen der Philos., p. 31 u. 35 ff.) zu, indem sie versichern: eine urtatsächlich unbedingte Existenz könne an sich jedem Dinge zukommen, wenn es sich nur nicht selbst widerspräche.

Allein zwischen Realität und Realität waltet ein wesentlicher Unterschied. Was existiert, hat freilich unserem Bewußtsein gegenüber eine gewisse Selbständigkeit und Notwendigkeit, ohne diese jedoch schlechthin aus sich und durch sich selbst besitzen zu müssen. Die schließlich geforderte letzte notwendige Urtatsache muß eine Wirklichkeit aufweisen, die anderen Dingen versagt ist, weil sie um dieser willen gefordert ist. Sie muß das Absolute schlechthin, das völlig Unbedingte sein. Darum kann sie nur als das aller Schranken und Bedingtheiten ermangelnde Wesen gedacht werden, ohne daß irgendeine andere tatsächliche Realität ihr gleichgestellt zu werden vermöchte. Die Entscheidung liegt hier darin, daß nur jene Wirklichkeit als letzte postuliert und anerkannt wird, welche nicht nur die vorhandene Welt, sondern auch zugleich sich selbst (bis zu einem gewissen Grade) verständlich macht und dem Bannkreis des bloßen blinden Schicksals entzieht.

c*) Beweis aus der Weltteleologie (Teleologischer Beweis)

Das Ergebnis des kausalen Gottesbeweises findet Unterstützung und Vertiefung durch die teleologische Weltbetrachtung. Da diese unter mehrfachen Gesichtspunkten erfolgen kann, so teilen wir sie ein in eine Untersuchung α*) über den gesetzmäßigen (nomologischen) Charakter der Welt, β*) über die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen, wobei wir sowohl den äußeren wie den inneren Zweck ins Auge fassen, γ*) über die Zielstrebigkeit der Weltprozesse, wobei die Frage nach dem letzten Sinn des Daseins und Lebens gestellt wird.

α*) Der gesetzmäßige Charakter der Welt. Es wurde schon betont, daß alle Dinge einem Systeme von Dingen eingebettet sind. Sie stehen zueinander in Relationen,

die irgendwie durch Normen geregelt sind. Auf dieser Voraussetzung beruht die Naturwissenschaft, die ja nichts anderes anstrebt, als für die Seins- und Wirkweise der Dinge eine alles umspannende Formel zu finden. Und wenn selbst die so im Laufe langjähriger Beobachtungen aufgestellten Gesetze oft einer Revision und Korrektur bedürfen, weil ihre Formulierung den Tatbestand nicht voll und ganz wiedergibt, m. a. W. wenn sie auch einen nur vorläufigen und relativen Charakter tragen, so beweist ihre grundsätzliche Möglichkeit doch den nomologischen Zusammenhang der Dinge. Schon die oben betonte, die ganze Welt durchwaltende Kausalität zeigt eine solche allgemeine gesetzmäßige Regelung. Und da die Anwendung der Gesetze den ganzen Kosmos bezielt, so müssen wir ihn als von einem Logos durchwaltet anerkennen. Diese regelnden Normen nun zeigen durchweg *positiven Charakter*, d. h. sie tragen an sich kein Merkmal einer inneren Wesensnotwendigkeit. Es ist nicht einzusehen, warum z. B. die Gesetze des Falles, der Anziehung, der Beschleunigung usw. gerade diejenigen Verhältnisse und Beziehungen aufweisen, die uns die Wirklichkeit zeigt. Sie sind tatsächlich Gesetztes und fordern zu ihrer Erklärung und Existenz den weltüberlegenen Logos, der zugleich alles beherrschender, allmächtiger Wille ist. So nur wird die logische wie die reale Möglichkeit der kosmischen Gesetzesstruktur für unser Denken verständlich.

β*) *Die Zweckmäßigkeit in der Welt.* Von einer solchen muß schon gesprochen werden im Hinblick auf die *leblose Welt.* Denn daß hier die Vielheit der Elemente und Kräfte trotz mannigfacher innerer Feindseligkeit und Spannung, die sich in gelegentlichen Explosionen und Katastrophen Luft machen, zu einheitlichen Teilgebilden wie zu einem einheitlichen Kosmos zusammengefügt sind, bedeutet eine gewisse Beherrschung der Teile durch das Ganze, und setzt eine Gliederung der einzelnen Elemente unter dem Gesichtspunkte des Ganzen voraus. Nur auf Grund einer irgendwie zweckmäßig gearteten Zueinanderordnung der Weltelemente und -kräfte ist der sphärische Aufbau und Rhythmus möglich.

Besonders deutlich wird diese Korrelation an den Punkten, wo wesensverschiedene Daseinsgebiete aneinanderstoßen, in-einander übergehen. Es wird wohl stets unmöglich bleiben, das Leben restlos aus dem toten Stoffe abzuleiten. Und wenn auch das pflanzliche Leben z. B. stofflich nichts enthält, was nicht auch außerhalb seiner in der leblosen Natur vorgefunden wird, so nehmen doch seine inneren Prozesse einen anders gerichteten Verlauf als im Bereiche des Leblosen. Eine neue, aus den toten Vorstufen des Lebens nicht erklärbare Direktion der Geschehnisse hat Platz gegriffen. Das ist der Grund, warum Aristoteles und mit ihm die scholastische Philosophie besondere Lebensformen über die tote Natur hinaus annahmen und weshalb auch heute wieder eine Reihe von Forschern wie E. v. Hartmann, Fleischmann, Reinke, Hertwig, Driesch u. a. gegenüber der mechanischen Biologie sich zu einem Vitalismus, d. h. zu einer besonderen Lebenskraft bekennen. Vornehmlich Driesch war es, der durch seine Experimente an Embryonen nachweisen konnte, daß trotz künstlich herbeigeführter Störungen im Embryo dieser dennoch eine in ihm grundgelegte ursprüngliche Form realisiere. Diese erfahrungsgemäß gestützten Konstatierungen sprengen die rein mechanische, auf bloße Anziehung und Abstufung angelegte Lebensauffassung und drängen zu vitalistischer Deutung.

Beginnt nun auch mit der Lebenssphäre ein neuer Bereich des Daseins, so muß doch gesagt werden, daß die tote Natur auf die Aufnahme des Lebens hin disponiert ist. Sie ist weithin so eingerichtet und gelagert, daß sie von der Lebenskraft erfaßt und in Lebensformen umgebildet werden kann.

Das Leben selbst aber zeigt eine Reihe von Stufen; einmal die drei großen des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Bereiches und innerhalb dieser wiederum zum Teil eine kaum übersehbare Fülle von Einzelformen. Und auch hier ist zu konstatieren, daß von den niederen Arten aus eine Tendenz nach den höheren führt. Eine Empor- und Aufwärtsentwicklung ist im Gesamtbereich der Lebewesen unverkennbar. Und damit scheint die im Weltall waltende

Logik von einer neuen Seite aus gesehen und beglaubigt zu werden.

Deutlicher aber tritt sie noch in den Lebensprozessen selbst zutage. Hier zeigt sie sich vor allem in den von Driesch bloßgelegten Tatsachen. Ein dunkler „Wille" im Urkeim strebt trotz entgegengestellter Hemmnisse zum vollen Lebewesen, dessen Gattung er angehört. Derselbe „Urwille" waltet mit geheimnisvoller Schöpferkraft im Aufbau aller Zellen wie des gesamten Wesens. Er führt das Samenkorn aus dem Mutterschoß der Erde zum Licht, zu Blüte und Frucht. Er zeigt sich in der bewundernswerten Sicherheit des Instinkt- und Trieblebens, in der Auswahl der Lebensbedingungen und der Anpassung an dieselben, in der Selbsthilfe gegen Krankheit und Hemmung. Die gleichen unbewußten „Hellsichtigkeiten" zeigen die weisheitsvollen Vorgänge innerhalb des Geschlechtslebens zum Zwecke der Fortpflanzung und Arterhaltung. Und dieser geheimnisreich waltende Zweck- und Lebenswille umfaßt zugleich alle Besonderungen, angefangen von der einfachsten und letzten Zelle bis hinauf zum vollendetsten und differenziertesten Lebewesen.

Im M e n s c h e n tritt zum Teil an die Stelle des unbewußten Triebes der bewußt arbeitende Verstand. Seine teleologischen Funktionen bedürfen keines eigenen Nachweises; sie sind offenkundig und erhalten ihre letzte Krönung im sittlichen Leben. Sie übergreifen das Instinktleben und erhellen noch einmal eine gewisse funktionelle Bezogenheit aller Lebenssphären zueinander.

Aber selbst im Intellekte des Menschen offenbart sich eine unser Bewußtsein übersteigende Direktive, indem die Denkformen und -normen als wesensmäßig gegeben, als ge—setzt in uns vorgefunden werden. Es steht uns nicht frei, zu denken in jedem Betrachte, wie wir wollen. Unser Denken ist, wie wir noch im ideologischen Beweisgange sehen werden, auf die objektive Seinsstruktur von einer beide überragenden Macht hingeordnet. Dies zeigt sich namentlich in der nicht genugsam anzustaunenden Angleichung aller Intellekte aneinander. Niemand vermag in einer größeren Stadt z. B. alle nötigen und tatsächlichen Funktionen, die das einzelne wie

das gemeinsame Leben ermöglichen, zu überschauen. Und dennoch greifen, im wesentlichen wenigstens, alle Räder und Willensenergien, wie von innerer unbewußten Zweckmäßigkeit getrieben, ineinander. Dasselbe Gesetz aber, das die soziologische Form einer Großstadt mit ihrem ungeheuren Apparat ermöglicht, ermöglicht die soziologische Form eines ganzen Volkes, ja einer ganzen Welt. Trotz der Verschiedenheit der Sprachen, der Kulturen usf., sowie der gegenseitigen Fremdheit fügen sich alle grundsätzlich einem alle übergreifenden Zwecknetze ein und ermöglichen den Verkehr und Austausch zwischen Völkern und Ländern, so daß man überall, wo höheres Leben erwacht ist, von einer mehr oder minder gleichen Lebens- und Kulturform umfangen wird, innerhalb deren man überall im Bereiche der Zivilisation sein Menschentum entfalten kann. Versenkt man sich in die unüberschaubare Fülle zwecksetzender Akte, die, von keinem gewußt und kontrolliert, täglich, ja stündlich zur Erhaltung und Förderung der Menschheit notwendig sind, so kann man nicht umhin, sich doch einer alles Menschliche weit hinter sich lassenden Weltvernunft gegenüber zu wissen.

*) Der Sinn der Welt und des Daseins überhaupt. Überzeugt uns nun auch eine prüfende Durchforschung des Alls in seinen Einzelteilen von einer das Ganze tragenden und ordnenden Vernunft, so sind wir doch nicht mehr in der Lage, sie da, wo sie vielleicht am deutlichsten in die Erscheinung treten könnte, noch wissenschaftlich festzustellen, nämlich hinsichtlich eines letzten universalen Weltzweckes.

Welchen Sinn kann der wissenschaftliche Forscher erkennen in der Summe der primitiven Naturvölker, die nie zu höherer Kultur und Geschichte erwacht, und deren Namen vielleicht nicht einmal zu unserer Kenntnis gelangt sind? Ja, welchen Zweck wird er finden bei den Kulturvölkern? Daß sie in etwa innerlich zusammenhängen, und ein Teil der hier erreichten Fortschritte auch dort der Menschheit zugute kommt, steht zwar fest. Aber wie viele Kenntnisse, Fertigkeiten und Errungenschaften gehen doch verloren, ohne sich für die weitere Menschheit auszuwirken! Und selbst, wenn

man einen steten Kulturforschritt annähme, steht ihm nicht auch stets ein Rückschritt zur Seite? Ist nicht jedes Wachstum mehr oder minder einseitig, eine Pflege dieser Kräfte auf Kosten jener? Und wird der Mensch mit steigender Kultur nicht differenzierter und damit auch leidens- und irrtumsfähiger, ja in gewissem Sinne dekadenter? Wachsen nicht mit seinem Aufstieg auch seine Übel und Sünden? Sicherlich wäre in einer primitiven Naturmenschheit jene Häufung von Zerstörung und Brutalität nicht möglich gewesen, die der Weltkrieg hochzivilisierter Völker über uns brachte. Der ganze aufsteigende Weg der Menschheit ist in entsprechendem Maße umsäumt von Niederlagen und Unzulänglichkeiten aller Art. Von einem absoluten Fortschritt kann darum, soweit die rein natürlich-profane Betrachtung reicht, nicht die Rede sein. Und schließlich wird auch die irdische Menschheit samt ihrer Kultur von der Erde verschwinden. Und wozu ist dann das Ganze gewesen? Welchen Sinn könnte eine Verstandesuntersuchung hier feststellen? Wie mir scheint, schlechterdings keinen.

Und lenken wir nun unseren Blick ab von unserem kleinen Planeten in die unendlichen Fernen des Himmels, so läßt sich ein gewisser Sinn für die Existenz der Gestirne finden, von denen das Leben auf unserem Planeten in irgendwelcher Abhängigkeit steht. Aber kann ein eindeutiger Sinn für die Menschheitsgeschichte unserer Erde nicht gefunden werden, dann sicherlich auch nicht für den Planeten als solchen sowie für die ihn irgendwie fördernden anderen Gestirne. Was aber soll der Zweck sein all der Sternenheere, deren Einzelgestirne vielleicht nie von unserem Auge erreicht wurden? Was sollen die ungeheuren Mengen kosmischen Urnebels, die noch der Weltbildung harren, was die bereits abgeflammten und erstarrten Weltkörper? Was soll dieses unablässige Werden und Vergehen, ausgegossen in ungemessene Himmelsräume? Hier muß sich die Wissenschaft jede Auskunft versagen. Sie kann nur staunen über die Fülle der hier wirkenden und ihre Gesetze erfüllenden Weltkräfte.

Daraus freilich, daß eine rein philosophische Betrachtung keinen tieferen Sinn für all das Geschehen anzugeben ver-

mag, folgt keineswegs, daß ein solcher fehle. Die innerweltliche Zweckmäßigkeit macht die universal-kosmische sogar warscheinlich. Wenn also die Religionen, wie etwa das Christentum, einen gottgewollten Zweck in allem, auch im Kosmos sehen, so können Wissenschaft und Philosophie das von hier aus nicht erfolgreich bestreiten.

Aber selbst abgesehen davon, ist die Philosophie genötigt, wie oben gezeigt wurde, eine solche Fülle logisch-teleologischer Gestaltung in der Welt anzuerkennen, daß sie auf Grund dessen den Schluß auf einen denkenden, ordnenden und zwecksetzenden Weltschöpfer zugeben muß oder ihn doch nicht definitiv negieren kann.

Indessen dürfen eine Reihe von Schwierigkeiten nicht übersehen werden, die diesem Beweisgange entgegenstehen. Sie lassen sich in drei Gedanken wiedergeben.

1*. Kant, der dem teleologischen Argumente unter dem Namen „physiko-teleologischer Gottesbeweis" von allen Beweisen die größte Autorität zuschrieb, wandte dagegen ein, daß es höchstens zu einem Weltordner, aber nicht zu einem Weltschöpfer führen könne. Außerdem verfalle er schließlich notwendig derselben ontologischen Anmaßung wie der kausale Beweis: er schließe von einer notwendigen Idee auf reale Existenz.

Nun dürfte doch deutlich sein, daß eine Ausstattung der Welt mit Gesetzen und Zwecken, die den Dingen wesensmäßig eingeprägt sind, nur von dem erfolgen könne, der auch das Wesen der Dinge bedingt und ihr reales Sein geformt hat. Weltordner und Weltschöpfer zu trennen, geht nicht an.

Daß das teleologische Beweisverfahren schließlich nur eine ontologische Dialektik sei, trifft wie auch beim kausalen Argument nicht zu. Denn wie dort wird auch hier nicht geschlossen von einer beliebig geformten Idee eines notwendigen Wesens auf dessen reale Existenz, sondern von einer in sich unerklärlichen, aber erklärungsbedürftigen Welttatsache auf ihre Ursache. Ein realer Effekt wird zum Ausgangspunkt eines Schlußverfahrens auf seine notwendig reale Ursache gemacht.

2*. Eine weit schwierigere und ernstere Instanz gegen den teleologischen Gottesbeweis bildet das vielfältige Übel in der Welt in Form der unserem Auge sich darbietenden ungeheuren Dysteleologie. Sie tritt schon auf in der unbelebten Natur und erscheint hier in Gestalt der großen Naturkatastrophen, Überschwemmungen, Erdbeben etc., die oft ungeheure Zerstörungen anrichten und sinnvoll geformtes Sein zurück ins Chaos schleudern. Reicher noch an Dysteleologien ist der

Lebensbereich. Zunächst gewahren wir hier, namentlich in der Pflanzenwelt, eine grenzenlose Verschwendung der Lebenskeime, so daß der Philosoph Lange die Natur in dieser Hinsicht vergleichen konnte mit einem Manne, der, um einen Hasen zu schießen, zahllose Gewehrläufe nach allen Himmelsgegenden hinlenkt und blind drauf losschießt. Dem zur Entfaltung kommenden und sich mühsam gegen Hemmnisse, Kampf und Krankheit tausendfacher Art durchsetzenden Lebewesen droht früher oder später doch naturnotwendig ein schmerzliches Ende. Dann vor allem das doch zunächst sehr grausam anmutende Gesetz, daß alles höhere Leben nur lebt, indem es anderes Leben zerstört. Niederes Leben dient dem höheren zur notwendigen Lebensnahrung. Wenn nun auch dem Tiere wegen mangelnder Intelligenz ein tieferer Lebensgehalt nicht zugesprochen werden kann, und wenn man weiterhin anzunehmen geneigt wäre, der plötzliche Tod sei für das Tier einem langen Siechtum ohne entsprechende Pflege vorzuziehen, so kommt man doch nicht an der Tatsache vorbei, daß ein weit größeres Maß von Grausamkeit in der Tierwelt herrscht, als obige Gesichtspunkte rechtfertigen. Die Verfechter der Teleologie weisen darauf hin, daß der vernichtende Kampf der Arten untereinander ein allzu starkes Überwiegen dieser oder jener verhindern würde. Aber sollte eine weise Natur dafür nicht humanere und einfachere Mittel zur Verfügung haben?

Außerordentlich stark gemehrt erscheint das Übel in der Tierwelt durch den Menschen. Nicht nur, daß dieser sich am Vernichtungskampf gegen die wilden Tiere beteiligt; die Art, wie er einen Teil seiner Haustiere behandelt, indem er sie in der furchtbarsten Weise bis zum Tode ausbeutet, ist in Hinsicht auf die Tiere naturteleologisch schwer zu rechtfertigen. Hell belichtet wird diese Tatsache durch die Erklärung eines so konservativ scholastischen Philosophen wie Gutberlet, er wäre angesichts der vielfachen Tierqualen geneigt, eine Unsterblichkeit der Tierseele anzunehmen, damit ihr Ersatz für alle zugefügte ungerechte Erdenqual werde.

Freilich wissen wir nicht, in welchem Maße der Körperschmerz vom Tiere empfunden wird. Jedenfalls fehlt ihm alles Reflektieren über den Schmerz, sowie alle tiefere Seelen- und Geistesqual. Mit seiner zeitweiligen Selbsterhaltung und Fortpflanzung hat es eigentlich seine wesentlichen Lebensaufgaben erfüllt.

Diese letzten Erwägungen lassen die Geschichte des Tieres in etwas freundlicherem Lichte erscheinen. Aber sie heben demgegenüber das Los des Menschen um so markanter hervor. Mit dem Menschen ersteigt das Leben nicht nur seinen höchsten positiven Wertgehalt, sondern erreicht auch sein Vollmaß an Mängeln und Schatten. Die sich im Leben der Menschheit anhäufende Leidsumme ist von den Vertretern des Pessimismus oft genug in den grellsten Farben herausgearbeitet worden. Zuletzt hat E. v. Hartmann in einem rechnerischen Kalkül die alle Freude weit überwiegende Fülle des Übels festzustellen gesucht. Das

soll hier nicht wiederholt werden, zumal derartige Aufzählungen nicht frei von starken Subjektivismen und Einseitigkeiten sind, und die Leidqualitäten und -quantitäten so verschieden sind, daß sie sich der uniformierenden Rechnung entziehen. Hingewiesen sei nur auf einige wesentliche Punkte: Einer gewaltigen Unsumme an Leid, hervorgerufen durch Hunger, Siechtum, Tod, steht eine weniger greifbare, aber sicherlich noch intensiver schmerzende Seelen- und Geistesnot gegenüber. Das reflektierende und erinnernde Denken, die durch den Geist wesentlich verfeinerte Organisation, der über Selbsterhaltung und Fortpflanzung weit hinausgreifende höhere Lebenszweck des Geistes schaffen eine neue, die Situation des Tieres tief hinter sich lassende, reiche Leidensmöglichkeit.

Freilich ist der Schmerz des Menschen Lehrer. Ihm dankt er nicht nur beste Erkenntnisse, sondern unschätzbare Lebensförderungen. Aber schon die Tatsache, daß das geistige Werden scheinbar meistens nur aus dem Schmerze hervorbricht, bleibt für uns ein wenn auch nicht psychologisches, so doch onto- und teleologisches, dunkles Geheimnis. Warum führt der Weg des höheren Lebens durch die Abgründe des Leids? Wie schon oben betont wurde, besitzt der Mensch in seinem inneren Ethos eine schließlich jedem Anprall des Übels widerstehende Macht. Aber sie rechtfertigt Wirken und Dasein des Übels nicht, ebensowenig wie der gelegentliche Auftrieb, den die Menschheit vom Bösen empfängt. Denn für viele wird das Böse zum Ruin ihrer geistig-sittlichen und körperlichen Persönlichkeit. Es wird schwer sein, den Beweis dafür zu erbringen, daß der Aufbau auf Grund des Bösen größer sei als die von ihm ausgehende Zerstörung. Die Entscheidung in dieser Frage bleibt naturgemäß in starker Abhängigkeit von der persönlichen Einstellung des Betrachters. Man erinnere sich nur an Hiob, der die Nacht verfluchte, die ihm das Leben gab, und an Leibniz, der unsere Welt für die denkbar beste hielt.

Vernünftigerweise wird man angesichts dieser Sachlage nicht leugnen können, daß infolge des Bösen ein in jedem Betrachte von unserer Vernunft nicht zu rechtfertigender dunkler Rest übrig bleibt.

Ihn zu deuten, haben die Religionen und Philosophien sich je und je von alters her bemüht. Das Morgenland neigte mehr dazu, in einer dualistischen Weltbetrachtung eine Lösung zu finden: Das Böse steht als eigene Substanz der Welt des Guten gegenüber und gilt als identisch mit dem Bereiche des Stoffes. Durch ihre widernatürliche Mischung entstand die heutige leidvolle Welt. Eine grundsätzliche Trennung der Substanzen bringt die Erlösung. Das Abendland kam philosophisch in Abschwächung orientalischer Gedanken zu einer zwiefachen Formulierung. Plato blieb dualistisch bestimmt. Das Böse war ihm das Nichtseinsollende, der Mangel in der Verwirklichung der Idee. Alle raum-zeitliche Wirklichkeit erschien ihm — eine Nachwirkung östlichen Denkens — gegenüber der reinen Idee als ein μὴ ὄν. Der Neuplatonismus schritt fort zu einer monistischen Bildung. Das

Böse steht hier am äußersten Pol der geistigen Emanation, als eine Veruntreuung des Geistes gegen sein eigenes reines Wesen. In der Gnosis wiederholte sich sowohl die orientalisch-dualistische wie die neuplatonisch-monistische Deutung des Bösen. Luther ist krasser Dualist, wenigstens in ethisch-anthropologischer Hinsicht, während der aufklärerische Rationalismus geneigt ist, im Übel einen belanglosen Erdenschatten zu sehen, der anregend und durch seinen Gegensatz ästhetisch wirkt. Im deutschen Idealismus betrachtet man das Böse als eine notwendige Durchgangsstufe für das Gute, den Geist, der nur auf dem Wege über sein Gegenteil zu seinem tiefsten Selbstbesitz gelangen kann. Eine besondere Auffassung findet sich bei den Voluntaristen Schopenhauer und E. v. Hartmann. Ihnen gilt die Wirklichkeit schlechthin als ein Produkt, ja als eine gewisse Inkarnation des blinden bösen Triebwillens und darum schon an sich als böse. Überall ist hier das Böse zu einer kosmischen Größe erweitert, ja alles konkret Existierende ist um seiner Seinsform willen schon böse. Dabei ist nun zweifelsohne der Begriff des Bösen viel zu weit gefaßt, und verwickelt die substantielle oder dialektische Verkoppelung des Geistes und Stoffes, des Bösen und Guten, des Logischen und Unlogischen, wie sie in diesen Systemen statt hat, in unentwirrbare logische Schwierigkeiten.

Die christliche Philosophie bekennt sich nach manchen Schwankungen ihrer Frühzeit — in Augustin z. B. begegneten sich orientalische, griechische und biblische Gedanken, so zwar, daß letztere obsiegten — zu einer akzidentellen Auffassung des Bösen. Das sittliche Übel resultiert aus einer freigewollten Abirrung der endlichen Geister vor ihrem göttlichen Endziel, das leibliche Übel, weithin bloß eine Begleiterscheinung und Nachwirkung des ethischen, ist ein der noch unvollendeten Körperwelt anhaftender Mangel, der jedenfalls an sich nicht von Gott gewollt ist.

Das Christentum läßt den Schöpfer von seinem Werke sagen: es sei sehr gut. Es sieht den Schöpfungsgrund in der sich selbst schenkenden Liebe Gottes, das Ziel in der Verherrlichung Gottes und der Wohlfahrt der Geschöpfe. Das alles sind Betrachtungen aus höchster religiöser Perspektive, denen die Philosophie nicht nachzukommen vermag. Jedenfalls aber bringt die christlich-religiöse Deutung am tiefsinnigsten Licht in die Nachtseite des Lebens und verleiht, was noch mehr ist, allseitige Kraft zu ihrer Überwindung. Und vielleicht gibt es für uns keine andere Lösung dieser Frage als die praktische Tat der Leidbezwingung.

Aber selbst wenn wir auch abgesehen von den religiösen Aufhellungen, und den Boden einer rein philosophischen Betrachtung nicht verlassen, so bleibt zwar das mysterium mali, aber die Macht des Bösen erweist sich trotz ihres Umfanges nicht als so stark, daß sie die inneren Aufbaugesetze der Welt und des Lebens grundsätzlich zu durchbrechen vermöchte. Daraus aber, daß Welt und Leben, besonders das innere, trotz allem weiter bestehen und sich entfalten, folgt, daß das logisch-teleolo-

gische Moment doch überwiegt. „Das Herz der Welt ist nicht krank." Und so vermag auch das die Welt durchwaltende Böse den teleologischen Beweisgang für einen rationalen Weltgrund nicht ernstlich zu gefährden, zumal bei einem vernünftigen Urgrund des Daseins das Böse in seiner zeitlichen Existenz gerechtfertigt sein kann, wohingegen angesichts eines bösen Weltgrundes die von uns aufgezeigte Weltvernunft unerklärlich bliebe, und zumal weiterhin eine beschränkte endliche Vernunft nicht in der Lage sein kann, die Zweckmäßigkeit aller Einzelteile des Universums zu durchschauen.

3*. Aber wenn es möglich wäre, die nun einmal doch nicht wegzuleugnende logische Struktur der Welt anders zu deuten als durch Zurückführung auf einen personalen Ausgangspunkt? Wie schon betont, wollen neuere Vitalisten auf Grund erfahrungsmäßiger Erkenntnis über den unlogischen Lebensmechanismus Darwins hinaus. Sie glauben in der Natur, besonders im Organischen, experimentell das Walten eines Logos nachweisen zu können. Demgegenüber stellen ihre Bestreiter die Behauptung auf, daß alle sogen. Weltteleologie begriffen werden könnte als eine Summe glücklicher Fälle im zufälligen Wirken der Weltkräfte. Man müsse zu diesem Ende nur eine hinreichend geraume Zeit annehmen. Die blind agierenden Energien gerieten im Laufe der Jahrtausende in einer von der Wahrscheinlichkeitsrechnung näher aufzuhellenden Weise in die Richtung der uns bekannten Existenz- und Lebensmöglichkeit, und so ergab sich diese in sich undurchsichtige Welt.

Das kausale Problem wird von dieser Theorie völlig übersehen: woher die Kräfte und ihre Wirkung, woher Zeit, Raum und Bewegung? Soweit das Wort Zufall Sinn hat, bedeutet es den Verzicht auf Erklärung, keineswegs aber eine befriedigende Lösung. Philosophisch besagt es dies: zwei kausale Reihen kreuzen sich und rufen dadurch einen Effekt hervor, ohne daß ein innerer intendierter Zusammenhang zwischen den beiden kausalen Ordnungen aufgedeckt werden könnte. Ein inneres Verstehen ist also damit nicht gegeben. Kein innerer Sinn lenkt die Wirkkräfte. Und doch soll auf solche Weise die Welt mit ihrem Sinngehalte entstanden sein, also das Sinnvolle aus dem Sinnlosen. Eine solche generatio aequivoca klingt zum mindesten mythisch. Woher kommt es denn, daß unter gewissen Bedingungen Lebens- und Daseinsfähiges entsteht? Wer formuliert die Bedingungen des Lebens- und Daseinsfähigen? Warum sind in diesem Falle Dinge fähig zu Dasein und Leben, im anderen nicht? Weist das nicht notwendig auf eine zu Recht bestehende logische Ordnung hin, von deren Erfüllung die Existenzmöglichkeiten abhängen? Diese Ordnung nun kann nimmermehr das Produkt eines Zufalles sein; denn die einzelnen Fälle messen sich ja an dieser Ordnung, und je nach ihrer Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit ihr unterscheiden sich glückliche und nicht glückliche Ergebnisse. Die logischen Normen sind also vorausgesetzt.

Weiterhin müßte entsprechend der Wahrscheinlichkeitsrechnung neben die glücklichen Fälle eine erheblich größere Zahl von Fehlresul-

taten treten. Von diesen würden freilich jene überhaupt kein Existenzergebnis aufweisen, deren Endfunktion in Widerspruch mit den logischen Daseinsnormen stehen. Wo dagegen die Abweichung nur eine teilweise oder unwesentliche ist, da müßten doch sichtbare Produkte geblieben sein. Weil nun die völlig glücklichen Fälle nur einen geringen Prozentsatz aller möglichen ausmachen können, bleibt die notwendige Forderung, daß das Daseinsinventar doch auch einen dem Ganzen relativen Bestand an Mißbildungen und nur halb geglückten Fällen aufzuweisen hätte. Dieser notwendigen Erwartung entspricht nicht die Wirklichkeit. Im Gegenteil zeigt sie von den frühesten Zeiten her wie auch von den niedrigsten Stufen aus durchweg „normale" Bildungen, denen „anormale" nur als seltenere Ausnahmen zur Seite treten. Daß aber das „Normale" als das Gewöhnliche beherrschend überwiegt, deutet abermals auf den logischen Urgrund der Welt hin. Die Mißbildungen wären dann zu betrachten als eine Begleiterscheinung von nur unvollkommen funktionierenden Naturursachen.

Wie wir bereits oben zugaben, bleibt angesichts der „Dysteleologie" für den Verstand ein gewisser unlöslicher Rest; denn woher jene Unzulänglichkeit? Ist sie notwendig mit dem Endlichen gegeben? Und warum? In den Weltgrund kann diese „Unlogik" nicht aufgenommen werden, wie es bei vielen der monistischen Systeme geschieht, die im Weltgrund ein durch Unvollkommenheiten sich allmählich emporentwickelndes Wesen sehen. Denn das wesensmäßige Ineinander von Logik und Unlogik ist an sich, besonders aber im letzten Wirkgrunde schlechterdings unmöglich. Wie in der Metaphysik gezeigt wird, muß der Weltgrund eine befriedigende Erklärung für sich in sich selber tragen. Er kann es nur als lauterste Wirklichkeit, nicht als Potenz, nicht als Unlogisches, nicht als Mischung und Werdendes.

Somit bestätigen und bekräftigen auch diese Erwägungen schließlich trotz aller geäußerten Bedenken das frühere Ergebnis vom logisch-dynamischen Weltgrunde.

2*. Der innere Kosmos als Beweisgrund Gottes (Anthropologischer Beweis)

Den Beweisgängen für einen absoluten personalen Welthintergrund aus dem äußeren Kosmos sind die diesbezüglichen Ergebnisse aus der geistigen Sphäre des Menschen anzufügen. Entbehren diese in etwa die konkrete Anschaulichkeit und eindringliche Durchsichtigkeit der kosmologischen Betrachtung, so sind sie für geistige Menschen um so eindrucksvoller und vermitteln zugleich auch ein tieferes Verstehen des metaphysischen Urgrundes. Der Geist des Menschen als schöpferischer Quellbezirk steht der letzten

Wesenheit jedenfalls näher als die Welt der äußeren Erscheinungen.

Zwei Gesichtspunkte sind namentlich ins Auge zu fassen: der ideologische und der ethische.

a*) Ideologischer Beweisgang

Er nimmt seinen Ausgang vom Erkenntnisakt. Dieser charakterisiert sich dadurch, daß er fremde Objekte, die Nicht-Ich sind (oder das Ich unter objektivem Gesichtspunkte als Nicht-Ich), mit dem Ich, dem Bewußtsein, so verbindet, daß sie gewissermaßen mit ihm eins werden, indem Form, Sinn und Wesen des Dinges phänomenal in den Geist als erkannte Wahrheit eingehen. Dies ist nur möglich, weil die Welt des Bewußtseins und die Welt der objektiven Dinge einander wesenhaft zugeordnet sind so, daß letztere in ersteres eintreten und bewußt werden können, ohne daß sie ihrem ontischen Bestande nach in den Geist wandern, oder dieser sich irgendwie aus sich heraus zu den Dingen hin bewegt. Der Erkenntnisprozeß in sich wird vielleicht für den Menschen immer ein undurchdringliches Geheimnis bleiben; daß sich indes so Bewußtsein und Welt zusammenfinden, wie unsere Erfahrung es uns in jedem Augenblick bestätigt, deutet auf einen Weltgrund hin, der beide Sphären aufeinander hin angelegt hat. Solches aber vermag er nur, wenn ihm beide dem Sein und Wirken nach völlig unterstehen, wenn er die Urquelle des realen Seins wie seines logischen und bewußten Gehaltes, wenn er allschöpferisches Bewußtsein, gedanken- und willensmächtige Person ist.

Es handelt sich aber beim Erkennen nicht immer um unmittelbare Seins- und Gegenstandserfassung; diese ist nur in engem Umkreise möglich. Aus der Berührung mit der greifbaren Wirklichkeit erwächst dem Geiste ein intuitiver Einblick in die Gesamtstruktur der einzelnen Seinsprovinzen. Auf Grund von Reflexion kristallisieren sich daraus Grundsätze und Leitgedanken. Mit ihrer Hilfe ermöglicht sich auch eine vermittelte Wahrheitserfassung, indem an der Hand logischer Schlüsse Einsichten gewonnen werden, die dem Erkennenden nicht direkt und aus sich zugänglich sind. Ein-

mal erworbene Erkenntnisse werden so zu Prinzipien, die den Zugang zu neuen Wahrheiten freigeben. Bei all diesen geistigen Operationen des Suchens, Denkens und Forschens untersteht unser Geist einer notwendigen Gesetzmäßigkeit. Und nur indem er sich ihr unterwirft, gelangt er zur Erkenntnis und Wahrheit. Nach dieser aber drängt ihn sein ganzes inneres Wesen als nach seiner tiefinnerlichsten Bestimmung. Er nähert sich ihr unter der bindenden Führung der logischen Gesetze, deren Erfüllung er schließlich als Wahrheitsvermittlung, als geistige Befreiung erlebt.

In allen diesen Vorgängen fühlt sich der Geist von überlegener Macht geleitet, die ihn seiner tiefsten Sehnsucht (vgl. Augustins Conf.: „O Wahrheit, wie seufzte ich nach dir") entgegenführt. Unabweislich drängt sich ihm hier die Überzeugung auf, daß ihn samt den erforschlichen und unerforschlichen Dingen ein unendlicher Wahrheitsgeist umfängt, der ihm die Wahrheitssehnsucht einhauchte und die innere Einsicht in die Dinge ermöglichte. Augustinus, tief berührt vom neuplatonischen Genius, erschaute in dem Geheimnis der inneren Evidenz eine Einstrahlung Gottes, ein Licht, das zwar nicht unmittelbar hineinführte in das Heiligtum der Gottheit, das aber, obschon die Gottheit noch verhüllend, sie dennoch zugleich enthüllte.

Man hat versucht, beides, Wahrheitstrieb, Erkenntnismöglichkeit und logische Norm durch eine naturalistische Entwicklung zu deuten: Der Mensch bedurfte zu seiner Lebensentfaltung der steten Anpassung an seine Umwelt; dies ist der Ausgangspunkt des Forschersinnes. Die dabei gemachten Erfahrungen verdichteten sich nach und nach zu leitenden Regeln, die mehr und mehr unverbrüchliche Festigkeit gewannen. So erzeugte die Natur oder das Leben selbst in stufenweisem Aufstieg den ideologischen Oberbau unseres Daseins. Oder wie G. Simmel etwa mit H. Bergson die Dinge formuliert: Das Leben setzt sich selbst von innen heraus Bedingungen, die dann seinen Stromlauf eindämmen und regulieren.

Gewiß ist der ideologische Gehalt unseres heutigen Lebens etwas, was im Ablauf der Zeiten aufgebaut und geformt wurde. Aber nicht ist er ein Entwicklungsprodukt in dem Sinne, daß er sich lediglich aus ganz anderen Elementen als Anpassung an die Umwelt herausgebildet hätte. Anpassung setzt eine rationale, bewußte Anpassungsfähigkeit seitens des Menschen der Natur gegenüber voraus; denn die Auseinandersetzung mit der Umwelt geschieht ja in bewußten Begriffen und

Ideen. Das aber fordert eine gleichgeartete entsprechende Struktur in Geist und Natur, die nicht erworben sein kann. Besonders deutlich zeigt sich dies darin, daß unser geistiger Bereich beträchtlich viel weiter greift als die sinnliche Erfahrung und notwendige Anpassung, und daß wir auf den primitivsten Stufen des Völkerlebens schon die allgemeine Struktur unseres Geistes wiederfinden. Wo wir Geist antreffen, zeigt er bereits die auf die Wirklichkeitserfassung hinzielende Organisation. Andernfalls hätten wir zum Verständnis dieser vorgeschichtlichen Völker keinerlei Zutritt. Dieses Grundinventar des Geistes bereichert und differenziert sich freilich im Laufe der Zeit, weniger aber infolge einer eigentlichen Entwicklung, als vielmehr auf Grund eines tieferen Eindringens in die Welt der Objekte, deren Berührung erst die ganze Entdeckung und Erfüllung der geistigen Anlagen ermöglicht. Es entspricht nicht der inneren Erfahrung beim Erkenntnisakte, wenn die bindenden logischen Wirklichkeiten als entwicklungsmäßige Selbstbeschränkungen gedeutet werden; wären sie das, so wären sie als Entwicklungsprodukte nicht von dauernder Gültigkeit und würden auf die Länge der Zeit vom Leben selbst überholt. Man erfährt sie aber als Grund- und Wesensgesetze des geistigen Lebens selbst, die mit diesem gesetzt sind als sein Wesensausdruck, und darum, wie das Leben einer Entfaltung, nicht indes einer grundsätzlichen Überwindung fähig sind. Darum ist auch der Gedanke schlechthin unvollziehbar, daß im Bereiche der Wirklichkeit und des Geistes das logische Gerüst einmal nicht gewesen sei oder vielleicht zu irgendwelchen Zeiten anders sein würde. Denn alle Behauptungen und Äußerungen dieser Art setzen immer wiederum selbst irgendwie die Geltung unserer logischen Ausrüstung voraus. Man wird der inneren Erfahrung bei allem Ringen um Erkennen und Wahrheit nur gerecht, wenn man unser Geisteslicht als den Reflex eines überkosmischen Logos, eines geistigen personalen Weltgrundes zu begreifen wagt, der sich an der ihm zugeordneten objektiven Realität entzündet.

Die gleichen Gesichtspunkte ließen sich in ähnlicher Form hinsichtlich der ästhetischen Seite unseres Wesens zur Geltung bringen. Da sich dabei jedoch keine wesentlich neuen Beweismotive ergäben, so sei von einer näheren Ausführung dieser Gedanken hier Abstand genommen. Nur dies sei noch betont, daß die ästhetischen oder besser die künstlerischen Erlebnismöglichkeiten unseres Geistes einen neuen Durchblick auf die Beschaffenheit und Wesensart des Absoluten freigeben. Denn da es, wie bei der logischen Ordnung, so hier für die ästhetische als letzter Grund gefordert wird, muß alles Wesen der Kunst in ihm irgendeinen entsprechenden Wesenszug voraussetzen.

b*) Ethischer Beweisgang

Trotz vieler Berührungspunkte mit den ideologischen Gedankengängen bringt eine Durchforschung der ethischen Schicht unseres Wesens doch neue Gesichtspunkte.

Einmal ist unser Geist so eingestellt, daß er eine Klassifizierung auf dem Gebiete der Gesinnungen, Handlungen und Dinge unter dem Gesichtspunkte von gut und böse notwendig vornimmt. Diese Betrachtungsweise ist nicht durch Opportunität und durch biologische Bedürfnisse bestimmt, sondern ist durch ein eigenes neues Wertgebiet der Wirklichkeit bedingt. Mag seine inhaltliche Formulierung im Laufe der Zeit sehr gewechselt haben, die formalen Kategorien zeigt die Geschichte überall.

Aus einer tiefergehenden Zergliederung dieses sittlichen Bewußtseins erhellt, daß die Prädizierungen von gut und bös nicht willkürlich erfolgen; daß sie vielmehr abhängig sind von den objektiven Sinngehalten unserer Handlungen, Ziele und Objekte. Diese aber wiederum empfangen einen gewissen Wert- und Sollcharakter vom Wesen des Menschen und seinem notwendigen Verhältnis zu den Dingen. Daraus ergibt sich eine Stufenleiter von Werten, die eine Zueinanderordnung von menschlichem Wesen und objektiver Seinsordnung zur Voraussetzung hat.

Die Innehaltung und praktische Beachtung dieser Wertordnung steht unter dem befehlenden Gesetz unseres Geistes, der so als Gewissen fungiert. Seine Erfüllung bringt nicht nur Befriedigung, sondern auch das Gefühl eines höheren, wertvolleren Lebens. Seine Nichtbefolgung zieht innere Zerrissenheit, die Qual des Vorwurfs und steter Unruhe und das Bewußtsein von geistiger Verkümmerung und Wertlosigkeit nach sich.

Es drängt sich die Überzeugung auf, einem höheren Richter zu unterstehen und für alle Handlungen ihm Rechenschaft zu schulden. Diese mehr gefühlsmäßige Einsicht kann freilich durch Gewöhnung stark abgestumpft und schließlich so reduziert werden, daß sie nur mehr auf grobe sittliche Verirrungen reagiert. Ganz wird sie sich kaum jemals löschen lassen.

Wie kommt es nun in der Geschichte der Menschheit erstens zu der Grundkategorie der sittlichen Unterscheidung zwischen gut und bös; zweitens, wie erklären sich der verpflichtende Wertgesichtspunkt unseres Geistes und die sach-

liche Wertabstufung der Objekte; und endlich drittens, wie entsteht die der menschlichen Willkür entrückte Form des inneren Gewissensgerichtes? Die Fürsprecher der Gottesbeweise antworten darauf: Die genannten drei Tatsachen fordern einen bewußten, personalen ethischen Weltgrund, dessen wesensnotwendig verpflichtender Wille Wertstufen und innere Gebote begründet, die Unterscheidung von gut und bös bedingt und sich dem Menschengeiste als ein überlegenes Gericht zum Bewußtsein bringt. Verstärkt wird dieser Gedanke noch durch die Tatsache, daß ethisches Verhalten notwendig einen subjektiven Freiheitsbezirk voraussetzt, ein solcher mitten in einer mechanischen, kausal-notwendigen Welt aber nur durch einen personalen freien Gottwillen gewährleistet werden könne. Dem entspricht auch die Erfahrung, daß wir im ethischen Teil unseres Wesens eine Kraft besitzen, an der sich aller Weltdruck schließlich bricht. Mögen wir auch äußerlich untergehen, im Sittlichen lebt eine unbezwingbare Macht. Und gegenüber aller Bedrängung von außen fließt uns von hier aus stets ein erhebendes Gefühl von Zuversicht, Freude und Geborgenheit zu. Hier vor allem geht uns ein Ahnen und Glauben des Göttlichen auf. Solche elementare, allgemein menschliche Erfahrungen erheischen einen Grund, der doch wohl nur in einer ethischen personalen Urtatsache gefunden werden kann.

Diesen Gedanken sucht gleicherweise wie beim ideologischen Beweis das entwicklungstheoretische Schema zu entkräften, indem alle ethischen Kategorien samt Begleiterscheinungen als allmählich im Dienste des Lebens gewordene Produkte betrachtet werden. Der Kampf ums Dasein schuf unter dem Gesichtspunkte der Opportunität die Unterscheidung von gut und bös. Die lange Stammeserfahrung schlug sich allmählich nieder in Sittengesetzen und bedingte jene eigenartige Geistesqualität, die wir unter dem Namen des Gewissens mit seinen Begleiterscheinungen kennen. So soll zugleich die Verschiedenartigkeit des Gewissens der einzelnen Völker und Kulturstufen sowohl in materialer wie formaler Art deutlich werden. Hier glaubt man, allen Erscheinungen auf dem Gebiete des Sittlichen gerecht zu werden, ohne zu einem ethischen Weltgrunde die Zuflucht nehmen zu müssen.

Allein würde diese Erklärung zutreffen, so müßte doch wohl der Satz gelten, daß die primitiven ältesten Völker den geringsten Grad von Sitt-

lichkeit aufwiesen, die kulturell gereiften dagegen jeweils einen entsprechend höheren. Dem ist aber nicht so. Wie namentlich W. Schmidt, W. Koppers und V. Cathrein nachgewiesen haben, findet sich besonders bei ganz alten Naturvölkern ein sehr bemerkenswerter hoher sittlicher Stand, der oft in der Folge der Zeit einer Entartung Platz macht. Außerdem ist sittlicher Niedergang nicht selten eine Begleiterscheinung ganz hoher Kulturen, wie die Geschichte der Gegenwart lehrt. Indessen auch von dieser historischen Schwierigkeit abgesehen, bleiben mehrere ernstliche prinzipielle Bedenken. Hätte sich die ethische Kategorie „gut" und „bös" aus den Begriffen „nützlich" und „schädlich" herausgebildet, so wäre zunächst dieser Übergang von der sinnlichen Opportunität zur Sittlichkeit schwer zu begreifen. Die Sittlichkeit als solche fragt nicht nach praktischen Vorteilen, sondern hat höhere Gesichtspunkte im Auge. Sie fordert den Kampf gegen den Egoismus und Eigennutz und ordnet allgemeine Interessen den singulären, menschliche den völkischen über. Vor allem aber zeigt sich darin ein unbedingter, nicht entwicklungstheoretisch aus Nützlichkeitserwägungen zu erklärender Charakter des Sittlichen, daß die höchsten sittlichen Entscheidungen oft nicht nur gegen Fleisch und Blut, sondern auch gegen Milieu und Volk erfolgen müssen — einzig und allein auf Grund einer inneren Werterfassung. Hier versagt das darwinische Entwicklungsschema vollends. Es versagt aber auch angesichts des inneren Wesens des sittlichen Aktes. Dieser beruht auf einer persönlichen Entscheidung in Hinsicht auf Werte in sich und ist sich einer höheren Verantwortung bewußt. Das ist auch dann der Fall, wenn jede Verantwortung vor Volk und Öffentlichkeit, vor Behörde und Vorgesetzten völlig in Wegfall kommt. Die Fälle sind ja zahlreich genug in der Kriminalistik, daß Gewissensunruhe nicht entdeckte Verbrecher zum Bekenntnis und zu freiwilliger Übernahme der Strafe zwang. Und dies nicht etwa, um der Umwelt eine Sühne zu geben, sondern um das eigene Innere zu beschwichtigen. Wir stoßen in diesem Zusammenhang auf viel tiefere Wesensstufen, welche sich einer Eingliederung in ein seichtes, alles abstrakt verwischendes Entwicklungsschema widersetzen. Freilich untersteht auch die Sittlichkeit einer Entfaltung im Sinne einer Verfeinerung des Geistes in der Erkenntnis seiner Aufgaben und der Bestimmung seiner Werte. Aber dabei bleibt Voraussetzung die primäre sittliche Qualifikation des Geistes und die Wertabstufung unserer Umwelt.

Somit erscheint der Rückgang vom sittlichen Phänomen auf den persönlichen sittlichen Welturgrund logisch durchaus gerechtfertigt und gefordert. Denn nur ein personaler Geist, der sich selbst als absoluten sittlichen Wert besitzt, vermag den sittlichen Kosmos mit seinen gestuften Werten und der letztlich absoluten Bindung zu organisieren.

Man pflegt den vorgeführten Beweisen oft noch zwei weitere hinzuzufügen: den religiösen und den historischen. Ersterer folgert aus der religiösen Anlage des Geistes die objektive Berechtigung

der Religion. Der zweite erschließt diese aus der allgemeinen Verbreitung des religiösen Phänomens. Aber ob die Seele eine eigene religiöse Begabung besitzt, wie mit einigen griechischen Vätern vor allem die kathol. Tübingerschule annahm, oder wie dies in freilich anderer Form die Rationalisten mit ihrer Lehre von der angeborenen Gottesidee meinten, ist zum mindesten strittig, zumal anzunehmen ist, daß unsere Geistigkeit, die ja schon sowieso als Ebenbild Gottes betrachtet wird, aus sich zur Erkenntnis des Göttlichen geeignet ist. Außerdem wäre mit einer spezifisch religiösen Veranlagung noch kein Beweisgrund für eine wirkliche, objektive göttliche Welt, und erst recht keiner für den Theismus gegeben. Ein dem Kausalitätsbeweis verwandtes Argument aber erhält man, wenn man von dem augustinischen Worte: nos ad te creasti, den Ausgang nimmt. Das Gottesbedürfnis und die religiöse Sehnsucht in uns verlangen die objektive Wirklichkeit einer sie begründenden anziehenden Kraft, so wie die magnetische Anziehung den Magneten voraussetzt.

Hinsichtlich des historischen Beweises ist zu sagen: Die Religion ist zwar (wenn auch nicht eine ausnahmslose, so doch) zum mindesten eine moralisch allgemeine Tatsache. Aber die Allgemeinheit der subjektiven Religion ist keine notwendige Garantie für einen ihr korrespondierenden objektiven Tatbestand, wenigstens bei der religiösen Mannigfaltigkeit nicht für eine bestimmte Form, z. B. für den Theismus. Es wird deshalb hier auf diese Beweise weiter kein Gewicht gelegt.

c*) Grundsätzliche Bewertung der Gottesbeweise

Führten uns so die Erwägungen der traditionellen Gottesbeweise zu einem personalen, aus sich seienden selbstbewußten sittlichen Urwesen, so ist klar, daß damit noch keineswegs das erreicht ist, was der innerlich religiöse Mensch seinen Gott nennt. Dieser ist wesentlich lebendiger, näher, reicher und durchsichtiger an Eigenschaften als der theoretisch erschlossene Weltgrund. Die Philosophie zeigt nur den Aspekt von der Welt als Schöpfung her; das darüber hinausliegende Leben Gottes erreicht sie nicht. Letzteres indes erschließt sich — wenn auch in verschiedenen Stufen — dem religiösen Menschen vermittels der Offenbarung. Aber auch im Rahmen der rein natürlichen Erkenntnis ist die religiöse Gotteserfassung reicher als die philosophische, weil hinter ihr der ganze Mensch mit den Abgründen einer Sehnsucht und Liebe steht, und weil sie notwendig in einen Wechselverkehr von Gott und Seele übergeht.

Aber was die philosophischen Reflexionen in Hinsicht der Gottesbeweise sicherstellen, ist eine wissenschaftliche Stütze der religiösen Haltung, ist die philosophische Unterlage des religiösen Besitzes. Freilich wäre es nicht unmöglich, auch von hier aus zur lebendigen Religion zu kommen. Indem, wie bereits oben angedeutet, tiefer über den rational erkannten Weltgrund nachgedacht wird, ergeben sich Möglichkeit und Notwendigkeit, mit ihm in Verbindung zu treten. Wird letztere angestrebt, so kommt es zur lebendigen Religion, sobald eine persönliche Erlebnisbeziehung zum Weltgrunde hergestellt ist. Indes dürfte dies nur ein seltener Weg zur Religion sein, ein Weg für ganz spezifisch verstandesmäßig eingestellte reife Menschen. Für die meisten ist die religiöse Tradition entscheidend, die natürlicherweise gestützt wird durch die oben angegebenen Motive: Kreatur- und Endlichkeitsgefühl, Erlösungsbedürfnis usw. Ihnen gegenüber kommt den Beweisen lediglich die Aufgabe zu, intellektuelle Hemmnisse zu beseitigen und den inneren Weg rational zu sichern.

Jedenfalls gibt es aber auch Menschen, die den Weg zur Religion finden und in ihr lebendig und tief wurzeln, ohne für sich persönlich irgendwie das Bedürfnis eines Beweises zu empfinden. Diese erscheinen ihnen vielmehr als etwas Fremdes und vollkommen Überflüssiges, zumal ihnen von Nichtreligiösen und mehrfach auch von Religiösen die Beweiskraft abgesprochen wird.

Darum sei abschließend noch dies grundsätzlich hinsichtlich der Gottesbeweise festgestellt: Die Religion steht und fällt nicht mit ihnen; denn die Religion ist Leben, nicht Wissenschaft. Wollte man aber in der Religion auf jedwedes rationale Kriterium verzichten, wozu heute der irrationale Zeitgeist stark drängt, so lieferte man die Religion aller Willkür in der Bejahung wie in der Verneinung aus. Wer vermöchte dann noch zwischen richtig und falsch, zwischen Echtheit und Mystifikation zu unterscheiden! Dann hätte das Tollste wie das Gesündeste gleicherweise Platz in der Religion. In der Anerkennung dieses Tatbestandes bemüht sich, wie schon früher betont, heute auch die protestan-

tische Religionsphilosophie teilweise ernsthaft um eine rationale Begründung der Religion. Und selbst in der Philosophie lebt der auf rationalen Erwägungen ruhende Theismus wieder auf. Also auf eine verstandesmäßige Unterbauung des religiösen Verhältnisses kann schlechterdings nicht verzichtet werden. Der *radikale Agnostizismus* lehnt sie freilich ab. Er widerspricht damit aber nicht nur einem tiefsten Menschenbedürfnis, sondern auch der Erfahrung. Indes auch jene Theorien, die zwar nicht eine gültige, sondern nur eine wissenschaftlich gültige Metaphysik bestreiten, bleiben unbefriedigend. Was nützen uns alle Kenntnisse und Erkenntnisse, wenn uns das Wesentliche, der Sinn des Lebens, nicht irgendwie auch wissenschaftlich erreichbar ist? Freilich ist der Hinweis auf Nichtbefriedigung kein Beweis für eine Erkenntnismöglichkeit; denn niemand garantiert uns dafür, daß die Einrichtungen der Welt, z. B. die Erkenntnisse, befriedigend sein müßten, oder daß der Sinn der Welt gerade durch wissenschaftliche Erkenntnis zu erfassen sei. Nur dies kann gesagt werden: da die Erkenntnis nicht wie die Instinkttätigkeit im körperlich biologischen Bedarf aufgeht, sondern weit darüber hinausragt und den Zwecken der Wahrheit und der höheren Lebensgestaltung dient, so bleibt es unverständlich, warum sie nicht bis an das Dringendste und Letzte heranreichen sollte, von wo aus die Wahrheit und das Geistesleben selbst seinen Grund gewinnt. Zudem ergibt sich empirisch aus einer Analyse unserer Erkenntnisform die tatsächliche Möglichkeit überempirischer metaphysischer Forschung.

Aber wie dem auch sei, Tatsache ist trotzdem die starke Umstrittenheit der Gottesbeweise. Dies muß anerkannt werden, ohne daß deshalb die Bestreiter ohne weiteres mit einem ethischen Makel behaftet werden dürften. Die Motive und Beweggründe der Ablehnung und Bezweifelung sind naturgemäß sehr verschieden und entziehen sich meistens der objektiven Beurteilung durch andere. Es bleibt eben Sache des einzelnen, sich persönlich den Gottesbeweisen gegenüber zu entscheiden. Denn es handelt sich dabei ja nicht um eine exakt mathematische oder naturwissenschaftliche

Erkenntnis. Eine empirische Verifizierung wie bei empirischen Fächern ist beim Ergebnis der Gottesbeweise völlig ausgeschlossen. Aber der Beweischarakter unserer Erkenntnis reicht weiter als das exakte Experiment. Sonst gäbe es für die Geisteswissenschaften, insonderheit die Geschichte, überhaupt keine Beweise. Diesen wohnt freilich nicht eine so unmittelbar zwingende Evidenz inne wie den Sätzen der Mathematik. Aber immerhin ist auch in ihnen ein bestimmter Grad von Evidenz erreichbar, der persönlich außerordentlich intensiv sein kann. Es bedarf nur dazu der energischen Versenkung in das Material und der steten allseitigen Nachprüfung. Freilich genügt nicht für die erkenntnistheoretische Entscheidung die bloße Einsicht in die Tatbestände, *sondern es muß auch noch die persönliche Anerkennung hinzutreten.*

Nun ist gerade die Stellung zu den Gottesbeweisen außerordentlich stark alogischen Einflüssen wie Vorurteilen, Gemütsstimmungen usw. ausgesetzt. Ihren Beweiswert erfassen kann darum nur der, welcher unter grundsätzlicher Beseitigung aller unsachlichen Faktoren sich ganz im lautersten Erkentniswillen in die entsprechenden Tatsachenverhältnisse hinein vertieft. Jedes zu erkennende Objekt erfordert eine seiner besonderen Art entsprechende geistige Einstellung und Haltung, wenn es in die Erkenntnis eingehen soll. Gott als das sublimste, geistigste, unirdischste aller Erkenntnisziele verlangt, um erreicht zu werden, die höchste Anspannung und Konzentration des Geistes, seinen reinsten, ungetrübtesten Wahrheitssinn, seine allseitigste unabgelenkteste, vorurteilsloseste Erschlossenheit (s. oben I 5). Nur die unbedingte Ehrlichkeit gegen sich und die Dinge in Hinsicht des Guten wie des Bösen, nur die unbestechliche Liebe zur Wahrheit in jeder Form und jeder Konsequenz macht den Weg frei zur Gotteserkenntnis. Dazu tritt ein Moment, auf das besonders im Geiste Augustins Denker wie H. Newman hingewiesen haben: die Intuition oder induktive Zusammenschau. Erst wenn man sich innerlich über alles einzelne zu einer gesamten Weltüberschau erhebt, die λόγοι σπερματικοί in einem Brennpunkte sammelt, die verstreuten Klänge zu einer

Melodie anschwellen läßt und alle lärmenden und störenden Stimmen des Trieblebens zur Ruhe bringt, dann wird das Zeugnis der Welt von Gott zur überzeugenden Gewalt. Daß vielen Menschen die evidente Einsicht in die Stringenz der Gottesbeweise ermangelt, wird letztlich darin seinen Grund haben, daß irgendwelche den Blick trübende und ablenkende Momente den durchsichtigen Charakter des Beweismaterials nicht zur Geltung kommen lassen.

Um diesen voll zu erfassen, ist es endlich auch notwendig, alle andersgearteten Welterklärungsversuche kritisch zu würdigen.

Daß die Ewigkeit oder Unendlichkeit der Welt als solche keine Erklärung für ihr aktuales Dasein bieten könne, wurde oben schon betont. Eine radikale Entwicklung der Welt aus letzten stofflichen Atomen, wie sie Positivisten und Materialisten lehren, versagt in sich; denn Entwicklung selbst ist ein komplexer, erklärungsbedürftiger Begriff und keine aus sich eindeutige Tatsache, versagt weiter angesichts der Weltgesetze und -teleologie, angesichts des Lebens und des Geistes. Es bleibt überdies die Frage nach dem Woher der Atome und der Zeit. Der unbewußte Geist als Ausgangspunkt des Weltprozesses, wie er von idealistischen Pantheisten, sei es als Idee (Hegelschule) oder als Wille (Schopenhauer) oder als Idee und Wille (v. Hartmann) angenommen wurde, kapituliert vor der Materie, den konkreten Weltgesetzen, dem Bewußtsein. Als Idee kommt er überhaupt zu keiner Wirklichkeit, als Wille zu keinem Gesetz und Zweck, als bloße Kombination von Idee und Wille im Unbewußten zu keiner sinnvollen möglichen Existenz und Funktion. Immer bleibt er zudem noch in sich ein Rätsel. Die Welt einfach als Tatsache hinzunehmen, heißt auf Erklärung verzichten. Desgleichen wenn man den Zufall als die weltschöpferische Kraft betrachtet. Denn letzterer setzt Stoff, Kraft, Zeit, Möglichkeit, Sinn einfach als selbstverständlich voraus und bleibt wie diese selbst unbegreiflich.

Ein solches allseitiges, rein sachliches Durchdenken aller irgendwie in Frage kommenden Möglichkeiten vermag doch einen hohen Grad von persönlicher Überzeugung für das Er-

gebnis des Gottesbeweises zu schaffen. Denn nur der personale, mit Verstand und Wille ausgerüstete, selbstbewußte Weltgrund unterliegt nicht den angedeuteten Schwierigkeiten.

Daß man so höchstens zu einer vermenschlichten Form der Weltkausalität komme, wie eingewandt wird, ist insofern richtig, als wir überhaupt bloß in menschlichen Formen erkennen können. Als schöpferischen Urgrund kennen wir aus Erfahrung nur den personalen bewußten Geist. Darum müssen wir auch dem schöpferischen Weltgrund Personcharakter zuschreiben. Daß wir dabei nicht schlechthin vermenschlichen, wenn wir glauben, ihn als personal bewußten Geist fassen zu müssen, wird deutlich werden, wenn wir die Grundsätze für seine metaphysische Prädizierbarkeit festlegen.

Alles in allem scheint auch heute noch etwas definitiv Durchschlagendes gegen die Gottesbeweise nicht vorgebracht werden zu können. Sie bleiben in ihrem guten Rechte weiter bestehen. Man darf freilich auch ihre Bedeutung nicht überspannen und mehr von ihnen verlangen, als sie naturgemäß leisten können.

Literatur

J. Körber, Das ontologische Argument, 1884. M. Carrière, Die sittliche Weltordnung, München 1891. H. Schell, Gott und Geist, 2 Bde., Paderborn 1895/96. E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Köln 1898. W. Schmidt, Der ontologische Gottesbeweis. Geschichtlich-kritische Übersicht bis Kant, 1900. Ph. J. Mayer, Der teleologische Gottesbeweis, Mainz 1901. G. Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit, Stuttgart 1902. P. Schanz, Apologie des Christentums. I. Teil, 3. A., Freiburg 1903. L. Dubot, Preuves de l'existence de Dieu, Paris 1906. J. Ude, Monistische oder teleologische Weltanschauung, Graz 1907. De Broigle, Preuves psychologiques de l'existence de Dieu, 2 Bde., Paris 1909. H. Newman, An essay in aid of a grammar of assent, London 1909. O. Zimmermann, Das Gottesbedürfnis, Freiburg 1910. W. Schmidt, Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910. Garrigou-Lagrange, Les preuves de l'existence de Dieu, Paris 1910. H. Newman, Apologia. Deutsch von M. Laros, Saarlouis 1913 (bes. S. 243 ff.). A. Seitz, Natürliche Religionsbegründung, Regensburg 1914. V.

Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, 3 Bde., Freiburg 1914. C. Isenkrahe, Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises, Kempten 1915. Fr. Sawicki, Die Wahrheit des Christentums, 4. A., Paderborn 1920. J. Schnippenkötter, Der entropologische Gottesbeweis, Bonn 1920. G. Esser — J. Mausbach, Religion, Christentum, Kirche, 4. A. B. I., Kempten 1921. W. Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde, München-Gladbach 1921. J. M. Verweyen, Der religiöse Mensch und seine Probleme, München 1922. L. Baur, Metaphysik (Bd. 6 der Philos. Handbibliothek), Kempten 1922. E. Przywara, Gotteserfahrung und Gottesbeweis, Stimmen der Zeit, 1922 (I, S. 12 ff.). G. v. Hertling, Metaphysik, Kempten 1922. A. Messer, Glauben und Wissen, 3. A., München 1923. J. Reinke, Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion, Freiburg 1923. W. Schmidt, Menschheitswege zum Gotterkennen, Kempten 1923.

3. Die Metaphysik des Absoluten

a) Prinzipielle Bedenken gegen die Möglichkeit einer Metaphysik des Absoluten

Im Gegensatz zu einer seit Kant fast alleinherrschend gewordenen agnostischen Methode innerhalb der Philosophie, die Metaphysik nur noch als Phantasiegebilde zu behandeln, oder als einen Bereich, der einen gewissen Geltungswert repräsentiere oder so zu betrachten sei, „als ob" sie gelte, führten uns die obigen Gedankengänge zu einer wissenschaftlich begründeten Metaphysik. Es ist nicht zu leugnen, daß auch in der gegenwärtigen Philosophie sich mehr und mehr starke Ansätze zu einer solchen Metaphysik zeigen (Tr. C. Oesterreich, N. Hartmann, die Külpeschule, H. Driesch u. a.).

Jedenfalls wird das metaphysische Bedürfnis allgemeiner anerkannt als früher, sowie vor allem die Notwendigkeit, mit der Erkenntnis bis zu einem Absoluten vorzudringen. Aber wenn auch die philosophischen Gedankengänge bis zur Feststellung eines absoluten Weltgrundes führen, bleibt dann nicht trotzdem die Unmöglichkeit bestehen, dieses Absolute in seinem Sein und Wesen näher zu bestimmen? Hier hat nun freilich die Metaphysik eine letzte Kraftprobe zu bestehen. Die besonders an Kant orientierte Philosophie neigt dazu, diesen Versuch einer Wesensbestimmung des Absoluten als dialektisch unvollziehbar zu betrachten.

A. Liebert hat in seinem Buche „Der Geltungswert der Metaphysik" alle inneren Schwierigkeiten eines metaphysischen Abschlusses unserer Welterkenntnis durch das Absolute zusammengefaßt. Sein Gesamturteil gibt er in Form einer These: Eine Metaphysik des Absoluten

ist für uns, von den verschiedensten Gesichtspunkten aus gesehen, notwendig und doch unvollziehbar, weil sie ein Arsenal von Antinomien und Paradoxien bleibt. Den Beweis dafür liefert der tragisch-vergebliche Versuch, eine nähere Präzisierung für das Absolute zu finden.

Will man nämlich begrifflich Ernst machen mit dem Wirklichkeitscharakter des Absoluten, führt Liebert aus, so verwickelt man sich in einen unentwirrbaren Knäuel von Schwierigkeiten. Denn ist das Absolute eine real existierende Größe, so müssen in ihm alle Seinskategorien des Wirklichen angetroffen werden: Substanz, Akzidenz, die Kausalität als Sein und das Sein als Kausalität, Logisches und Alogisches, Endliches und Unendliches, was offenbar widersinnig ist. Zwar strebt auch die Wissenschaft ein Gesamtsystem des Wirklichen an, aber sie trifft nur eine Auswahl unter den Objekten und vergewaltigt als purer Logismus die Wirklichkeit. Nur so kommt sie zum Ziel. Das metaphysisch Absolute muß dagegen die ganze ungeteilte Wirklichkeit in sich befassen und darstellen.

Indes schon die Wirklichkeitsbestimmung als solche ist dem Absoluten zuwider. Denn das Wirkliche existiert nur in bestimmter, abgegrenzter Form: omnis determinatio, sagt Spinoza, est negatio. Folglich ist die Anwendung der Wirklichkeitskategorie auf das Absolute schon nicht möglich ohne Verletzung des letzteren in seinem reinsten Wesen. Die Schwierigkeiten steigern sich aber noch gewaltig, so wie man das Absolute konkret näher bestimmen will. Ist es z. B. Ruhe oder Bewegung, Geist oder Materie? Dazu kommt, daß jeder Philosoph, der auf diesem Gebiete eine feste Prädizierung vollziehen will, zeitgeschichtlich bedingt ist. Nicht nur, daß er selbst einer bestimmten Epoche angehört und aus deren Stimmungen und Tendenzen heraus sein System gestaltet; es steht ihm für seine Spekulation auch nur zeitgeschichtliches Material zur Verfügung, dessen tiefsten Sinn er in seiner Philosophie herausstellen soll. Indem er aber das ewig Gültige im ständigen Abfluß der Geschichte und Zeit erfassen will, verabsolutiert er die Geschichte, die doch ihrem Wesen nach notwendig nur relativ und fließend sein kann. Zur Metaphysik erhoben, wird die lebensvolle Geschichte, dies flutende Leben, ein blutleeres Begriffssystem. Dazu vermag der Philosoph den geschichtlichen Ablauf immer nur von einem Gesichtspunkt aus zu betrachten. Die Systematisierung, die von hier aus erfolgt, ergreift notwendig nur Teile, nie das Ganze. Und diese Fragmente der Wirklichkeit werden dann in der Metaphysik verabsolutiert.

Der Wert der Wirklichkeit und Kultur besteht in dem Reichtum der Sondergebiete. Hier liegt auch ihre Fruchtbarkeit. Eine Zurückdrängung gewisser Teile nun zugunsten eines einzelnen bedeutet eine Vergewaltigung von Kultur und Wirklichkeit und eine Unterbindung ihrer Triebfülle. Die Metaphysik aber schafft in ihrer alles umgreifenden Synthese eine völlige Nivellierung und Vereinerleiung der wirklichen und lebendigen Daseinskräfte. Die Religion, sagt A. Liebert, kann ihre göttlichen Inhalte einfachhin verabsolutieren. Die Metaphysik

soll es auch, aber kann es nicht, weil sie mit den empirischen Realitäten, deren letzte Deutung, sowie mit den empirischen Wissenschaften, deren höchste Synthese sie darstellt, in Verbindung bleiben muß. Die Metaphysik leidet also an einem inneren Widerspruch; sie soll leisten, was sie doch nimmer kann.

Dazu treten neue formale Schwierigkeiten von der theoretischen Kultur aus. Die Metaphysik erhebt den Anspruch, Wissenschaft zu sein. Aber keine Wissenschaft kann mit ihren Methoden über die Erfahrung hinaus zu einer wirklichen Transzendenz gelangen. Weiterhin ist die Metaphysik genötigt, ihren absoluten Inhalt begrifflich zu formen. Eine solche Umreißung des Absoluten aber mit begrifflichen Kategorien bedeutet eine Einengung des Absoluten und darum eine Paradoxie. Dazu muß der Metaphysiker die Begriffe, die er für seine Zwecke nötig hat, zuerst bilden, da er solche lediglich in Anwendung auf empirische Dinge vorfindet. Er muß die aus der Empirie stammenden Begriffe also erst umformen; das aber heißt, sie vergewaltigen und fremden Zwecken dienstbar machen. Dabei wird alles Individuelle notwendig zerstört, obwohl dies doch auch irgendwie im Absoluten verankert sein muß. Die also in metaphysischem Sinne umgebogenen Begriffe sollen weiterhin zu einem System vereinigt, d. h. auf einen einheitlichen Gesichtspunkt bezogen werden. Dadurch wird der Begriff des Absoluten nur noch widerspruchsvoller, indem er relativiert wird, ja er wird direkt unmöglich, sofern er in die ontologische Ordnung überführt werden soll; und dies muß er; denn die Metaphysik rechnet mit realer Wirklichkeit.

Begriffe und Erkenntnisse müssen, sollen sie wertvoll und fruchtbar sein, einem System eingereiht werden. Das Absolute widerstrebt aber einer jeden derartigen Eingliederung sowie der damit notwendig verbundenen Einschränkung, Begrenzung und Abhängigkeit. Trotzdem setzt es zu seiner eigenen Möglichkeit ein Vernunftsystem voraus. Am einfachsten wäre es ja nun, mit Hegel das Vernunftsystem selbst als das Absolute zu betrachten. Dann entginge man allerdings der oben erwähnten Schwierigkeit, das Absolute durch Einbeziehung in ein System zu relativieren und zu beschränken, verfiele dafür aber sofort einer neuen. Denn als Vernunftsystem bliebe das Absolute nur ein Begriff, während die Metaphysik es notwendigerweise im ontologischen Bezirke aufsucht.

Endlich kommt noch ein Letztes dazu. Als zusammenfassendes Prinzip für die Gesamtheit erscheint das Absolute zugleich als höchster Wert. Als höchster Wert aber hat das Absolute alles zu beherrschen und zu bestimmen und bringt alles in Abhängigkeit von sich, während es doch selbst erkenntnistheoretisch eigentlich erst das Ergebnis der unteren Instanzen ist. System und Erkenntnis werden also schließlich vom Absoluten, nicht dieses durch jene bestimmt. Oder der absolute Wert muß es sich widersinnigerweise gefallen lassen, dem System eingeordnet zu werden.

Diese innere Paradoxie des Absoluten grenzt nach Liebert die Metaphysik scharf gegen jede Wissenschaft ab. Während diese sich nämlich ruhig und organisch in stetem Fortschritt entwickelt, sich dabei aber immer mehr aus ihrer ehemaligen Abhängigkeit von der Metaphysik befreit und sich verselbständigt, ohne dabei doch jedwede Beziehung auf das Absolute preiszugeben, stellt die Geschichte der Metaphysik eine Welt voll gewaltiger Eruptionen, Konstruktionen und Zusammenbrüche dar, eine Gigantomachie, wie Liebert sagt, voll unvergleichlicher Tragik und Komik.

Damit zeigt sich Notwendigkeit und Widersinn der Metaphysik, und enthüllt sich zugleich ein tiefster Wesenszwiespalt in unserem eigenen Innern. Stets werden die Menschen nach Metaphysik trachten und sie doch nie erreichen können. Ja Liebert ist geneigt, ihren Fortschritt für die Zukunft nicht etwa darin zu sehen, daß wieder ein neues fruchtbares metaphysisches Prinzip gefunden und aufgestellt würde, von dem aus sich Systeme konstruieren ließen, sondern vielmehr darin, daß die Notwendigkeit der Metaphysik und zugleich ihre ungeheure unlösbare Problematik und Paradoxie immer tiefer erfaßt wird.

Aus alledem ergibt sich für Liebert ein Dreifaches hinsichtlich der Metaphysik: 1. sie kann für sich nie den Charakter einer Wissenschaft in Anspruch nehmen; 2. aber trotzdem ist sie keine bloße Illusion; denn unser Geist drängt zu ihrer Bildung; 3. und doch bleibt sie für uns stets unrealisierbar, wegen der für uns unauflösbaren Paradoxie ihres Wesens.

Scharf und klar hat Liebert damit die Stellungnahme umschrieben, die den Neukantianismus hinsichtlich des metaphysischen Absoluten charakterisiert. Seine kritischen Erörterungen lassen sich noch ergänzen.

W. Dilthey hatte die menschliche Unzulänglichkeit, zu einer befriedigenden Metaphysik zu gelangen, damit begründet, daß der Metaphysiker seine Welt- und Lebenserkenntnis, die er rational und empirisch gewonnen habe, dadurch metaphysisch zu vollenden suche, daß er sie auswachsen lasse zu einer den Totaleindruck des Lebens umgreifenden Form. So geht, sagt Dilthey, in jede Metaphysik ein zeitgeschichtlich bedingtes subjektives Moment ein. Mit dem Wandel des Welt- und Lebensgefühls, mit dem Umschwunge der Weltlage und der Differenzierung des Charakters muß sich demnach auch die metaphysische Gestaltung ändern und wandeln. Da es sich in der Metaphysik stets um Reaktionen des Menschengeistes in seiner Totalität auf die Totalität des Welt- und Lebensganzen handelt, so wird, das ist auch Diltheys Meinung, Metaphysik nicht nur immer aufs neue angestrebt werden, sondern sie wird auch nur wenige, stets bald in dieser, bald in jener Kombination wiederkehrende, konstitutive Momente enthalten, so daß die Vielheit der sich ablösenden Systeme doch in gewissem Sinne durch innere Einheit verbunden ist. Dilthey nimmt also eine Art von apriorischer Kategorientafel in unserer Psyche und Vernunft an. Dabei werden alle einzelnen metaphysischen Systeme relativiert.

Von dieser Feststellung Diltheys ausgehend, fragt M. Frischeisen-Köhler, ob es denn nicht möglich sei, allmählich jenen irrationalen subjektiven Faktor beim Aufbau der Metaphysik mehr und mehr auszuschalten, um so zu einer allgemein-gültigen Grundlage für die Metaphysik zu gelangen. Diese Verobjektivierung könnte etwa so gedacht werden, daß man aus der Vielheit der möglichen menschlichen Ausgangspunkte eine allgemein objektiv gültige Menschheitsgrundlage, m. a. W. eine Kategorientafel herausfände, von der aus sich dann eine einwandfreie Metaphysik nach und nach erreichen ließe. Aber, so wendet Frischeisen-Köhler selber ein, eine solche Umgrenzung einer Kategorientafel möglicher metaphysischer Motive bliebe als Werk eines gleichfalls zeitlich bedingten Philosophen, der nun infolge seiner Bedingtheit wieder ein subjektives Moment in die Spekulation hineintrüge, auch etwas durchaus Relatives. Es wird somit hier gleichfalls notwendig ein ungelöster irrationaler Rest bleiben. Der Weg vom Subjekt aus erweist sich damit als ungangbar.

Aber vielleicht öffnet sich, so meint Frischeisen-Köhler, unter Zuhilfenahme der objektiven Seite ein Ausblick. Nach Fichte geht die Metaphysik aus von dem Gegensatz: Subjekt und Objekt. Läßt man letzteres gegenüber ersterem prävalieren, so kommt man zu dogmatistischen, im andern Falle zu idealistischen Richtungen. Ähnlich Trendelenburg. Er nimmt die Antithese: Denken und Sein (Kraft) zum Ausgangspunkt. Geht nun das Denken der Kraft voraus, so bilden sich idealistische Systeme; steht die Kraft voran, so ergibt sich der Materialismus.

Aber bei dieser Gestaltungsweise der Metaphysik müssen eigentlich alle Systeme als gleichwertig betrachtet werden, da dem einen Ausgangspunkt vor dem andern kein Vorrecht zugesprochen werden kann. Ein Unterschied waltet nur ob, insofern die folgestrenge Durchführung eine Wertskala schafft.

Außerdem beanstandet Frischeisen-Köhler dabei den Versuch, lediglich mit begrifflichen wissenschaftlichen Mitteln eine Lösung anzustreben. Eine metaphysische Weltbetrachtung sei mehr als ein Gerüst wissenschaftlicher Begriffe. Dies könnte abgebrochen werden, ohne daß jene getroffen und widerlegt würde. Die lebensvolle Macht einer metaphysisch begründeten Weltanschauung beruhe auf einer gewissen Seelenhaltung, die darum ebenfalls in Ansatz gebracht werden müßte.

Frischeisen-Köhler selbst greift bei seinem Lösungsversuch zurück auf Diltheys Unterscheidung von Naturalismus als der absoluten Herrschaft des animalischen Körpers mit allen seinen Trieben und von Idealismus, der seinerseits wieder als Idealismus der Freiheit und als objektiver Idealismus erscheint. Ersterer will vom Bewußtsein aus, in dem er sich allem übrigen Dasein überlegen fühlt, die Welträtsel lösen, letzterer erstrebt über das Individuum hinaus die Vereinigung mit einem objektiven Allgeiste. Aber von diesem Gesichtspunkte aus ließen sich wiederum eine Fülle einander widerstrebender Systeme konstruieren,

für deren Rangordnung ein Wertmesser nunmehr gefunden werden muß.

Eine Grundfrage der Metaphysik ist, nach Frischeisen-Köhler, wie steht das Subjekt zum Objekt? Ersteres ist als Ich uns am unmittelbarsten gegeben. Wie man das Ich auch fasse, als empirisches, logisches, transzendentales, immer und stets liegt in ihm für uns dem Objekte gegenüber ein gewaltiges Übergewicht. Denn nur durch das Ich kommen wir zum Objekt. Darum ist von vornherein aller Naturalismus und Materialismus verfehlt, der mit dem Objekte beginnen will. Denn so kommt man weder zum Objekt noch zum Subjekt. Geht man indes vom Subjekt aus, so bahnt sich der Weg von selbst zu den objektiven Dingen. Unter diesen entdeckt das Ich aber ein besonders geartetes, ein Du, das dem Ich korrespondiert. Es erscheint indes in die Natur miteingebettet und kommt erst durch sie zur Kenntnis des Ich. Von diesem Du aus aber stellt sich die Weltwirklichkeit in gewissem Sinne anders dar. Indes ist das Du nur ein anderes Ich, und ich selbst bin nur ein Du in objektivem Betrachte. Deshalb reicht zur metaphysischen Weltdeutung der Freiheitsidealismus, der alles vom subjektiven Bewußtsein aus zu verstehen sucht, nicht aus. Auch das objektive Bewußtsein ist mit zu befragen. So drängen die Gedanken zum objektiven Idealismus, der Subjekt und Objekt im absoluten Geiste umschließt. Von hier aus kann und muß die Welt geschaut werden mit den Augen des Subjekts und Objekts zugleich. Auf diese Weise scheinen sich die rationalen und irrationalen Elemente der Weltanschauung vereinen zu lassen. Diese Sehweise auszubauen, zu vertiefen und zu sichern, wäre dann die zukünftige Aufgabe der Metaphysik.

Mit diesen Ausführungen ist freilich auch der Boden strenger Wissenschaftlichkeit verlassen. Indessen kommt man doch so nach Frischeisen-Köhler zu einer allen Gesichtspunkten und Momenten gerecht werdenden Synthese des Weltbildes.

Das gemeinsame Ergebnis der vorgeführten Untersuchungen gipfelt in der Konstatierung: 1. Metaphysik geht zwar über die Kompetenz der Wissenschaft hinaus, aber darum entbehrt sie doch nicht der Geltung; 2. Metaphysik bedeutet irgendwie eine Form monistischer oder pantheistischer Weltverabsolutierung; 3. die Verwirklichung einer Metaphysik ist unbedingt anzustreben; aber kann notwendigerweise nie gelingen wegen der inneren Paradoxien zwischen dem Endlichen und Unendlichen.

b) Unmögliche Formen des metaphysischen Absoluten: Monismus (Pantheismus) und radikaler Dualismus

Die eben erörterten grundsätzlichen Bedenken hinsichtlich der Möglichkeit einer Metaphysik des Absoluten bestehen nur so lange zu Recht, als man keinen Wesensunterschied,

keine völlige Trennung zwischen dem Endlichen, Relativen und Absoluten vollzieht. Will man das Absolute unmittelbar vom Relativen aus gewinnen, etwa, wie oben vorausgesetzt wird, durch Verabsolutierung des Relativen, so wird man sich in undurchdringliche Schwierigkeiten verstricken. Denn dann trägt man alle Gegensätze, Grenzen und Mängel einer räumlich und zeitlich gegliederten und zerbrochenen Welt in das Absolute hinein, verselbständigt, verewigt und verabsolutiert sie hier, so daß das Absolute dadurch nicht nur selbst erklärungsbedürftiger wird als die Welt, um deren Erklärung willen es gefordert wurde, sondern direkt der Unmöglichkeit verfällt.

Darum versagen alle pantheistischen und extrem monistischen Versuche. Sie finden keinen Weg aus der endlichen Vielheit zu der gesuchten, notwendigen metaphysischen, absoluten Einheit. Und wo sie ihn finden, wird die letzte Einheit dadurch erreicht, daß irgendein Motiv unserer empirischen Welt wie Materie, Kraft, Idee, Wille, Leben, Trieb usw. verabsolutiert wird auf Kosten aller übrigen Wirklichkeiten. Man denke nur an alle verschiedenen Formen monistisch-pantheistischer Denkart im alten Orient, in Griechenland, ferner innerhalb der romano-germanischen Welt bis zur jüngsten Gegenwart. Die Folge davon ist, daß ein solches Absolute im tiefsten Grunde widerspruchsvoll und darum in sich unmöglich ist, weil es nicht die Allwirklichkeit, sondern bloß die intendierte Unendlichkeit einer notwendig begrenzten Endlichkeit darstellt; mehr aber noch, daß die Herleitung der arten- und wesensreichen Welt aus der Abstraktion einer potenzierten „absoluten" Kraft, Materie, Idee usw. sich sofort von selbst verbietet. Von der Materie führt kein Weg zum geistigen Leben, von der Idee nicht zur stofflichen Wirklichkeit usw. Das pantheistisch-monistische Absolute erfüllt nicht die Bedingungen, die das Absolute erfüllen muß, nämlich sich selbst und die Welt verständlich zu machen. Wie sich bald zeigen wird, genügt nur die theistische Metaphysik diesen Forderungen.

Noch viel weniger als Pantheismus oder Monismus ist eine dualistische oder pluralistische Metaphysik, wie

sie uns im Orient, in der Gnosis, im Spiritismus und zum Teil im Pragmatismus entgegentritt, möglich. Denn da vom Absoluten verlangt wird, daß es die Wirklichkeit schlechthin darstelle, bleibt kein Raum für eine Wirklichkeit, die ein zweites Absolutes bilden könnte; diese wäre nämlich entweder der des ersten Absoluten gleich oder anders geartet. In ersterem Falle fiele das zweite Absolute mit dem ersten zusammen, da keinerlei Unterscheidungsgrund zwischen ihnen vorläge; im letzteren Falle enthielte das zweite eine Wirklichkeit, die dem ersten nicht zukommt. Das widerspricht indes unserer Voraussetzung und unserem Begriff vom Absoluten. Zwei metaphysische Absolute anzunehmen, verbietet demnach die Logik. Zwar können gleichzeitig mehrere Absolute existieren, wenn ihnen das Prädikat „absolut" unter verschiedenen Gesichtspunkten zukommt. Da aber die Welt trotz aller inneren Gegensätzlichkeit im einzelnen ein einheitliches Ganzes ist, das von e i n e m Logos und e i n e m Willen zusammengehalten wird, so fordert sie e i n e n e i n z i g e n befriedigenden Weltgrund. Ein dualistischer würde die Welteinheit zu erklären schlechterdings außerstande sein. Soll der Weltgrund den philosophischen Forderungen entsprechen, so muß er aber vor allem in seiner eigenen Existenz irgendwie durchsichtig sein. Er darf nicht selbst für sich noch eine fremde Abhängigkeit oder Begrenzung aufweisen. Jede Begrenzung setzt ja ein Begrenzendes voraus und schafft eine Abhängigkeit. Würde dies beim „Absoluten" zutreffen — und es träfe beim metaphysischen Pluralismus zu —, so wiese es notwendig über sich selbst hinaus auf ein noch höheres Sein und bekundete sich dadurch eben als nicht absolut. Das metaphysisch Absolute duldet keine Neben- und keine Unterordnung. Es kann nur in voller Souveränität und Singularität des Seins gedacht werden. Ihm kommt das Prädikat „absolut" in voller Eindeutigkeit und Exklusivität zu. Diese Bedingung erfüllt nur das theistische Absolute; das pluralistische bleibt selbst ein Rätsel und darum eine Unmöglichkeit.

c) Die theistische Metaphysik

An zwei Dingen hat die theistische Metaphysik sich zu bewähren: 1) daran, ob sie widerspruchslos allen an das Absolute zu stellenden Wesensfragen genügen kann, so daß nicht etwa durch die Einführung des Theismus ein neues schwierigeres theistisches Rätsel an die Stelle des Welträtsels tritt; 2) daran, ob von diesem aus alles relative Dasein in befriedigender Weise verständlich wird.

Ehe aber dazu geschritten werden kann, das Absolute im theistischen Sinne zu erfassen, muß die hier einzig mögliche Prädizierweise festgestellt werden.

a) Die Form der Prädizierung des Absoluten

Unsere sprachlichen Ausdrucksmittel sowie die Begriffe sind den endlichen Dingen entnommen. Darum sind sie an sich natürlich nicht fähig, auf das Absolute angewandt zu werden, weil dieses eine völlig andere Wesensart darstellt. Somit scheint sich der sprachlich-begriffliche Übergang vom Relativen zum Absoluten selbst zu verbieten. Indessen sind die beiden Welten trotz aller Wesensverschiedenheit doch nicht durch eine völlig unübersteigbare Kluft getrennt. Denn die relative Welt forderte ja das Absolute als seine Ursache. Nun muß aber alles, was im Effekt vorhanden ist, auch irgendwie in der Ursache gefunden werden. Bis zu einem gewissen Grade geht die Ursache ein in ihre Wirkung und wird in und mit dieser erfaßt. Also wird das Absolute in etwa durch das Relative ausgedrückt. Freilich erschließt sich so das Absolute nicht in seiner Totalität. Aber einige Zugänge zu ihm öffnen sich. Indem aber nun das Relative und Endliche zum Ausgangspunkt für die Bestimmung des Absoluten genommen wird, müssen doch alle, dem Endlichen entlehnten Begriffe umgeformt werden, ehe sie Geltung für den metaphysischen Bereich des Absoluten erlangen. Wir wissen ja, daß das Relative nur berechtigte *Ausgangspunkte*, aber keine offenen Durchblicke auf das Absolute bietet.

Im Anschluß an den Neuplatonismus hat nun die christliche Philosophie eine dreifache Methode herausgearbeitet,

mit deren Hilfe die Umformung der endlichen Begriffe für die absolute Sphäre sich vollziehen soll. Diese Umbildung geschieht: via negationis, via affirmationis und via eminentiae, d. h.: alles rein Negative ist auf das Absolute überhaupt nicht übertragbar, weil dieses ja das Sein und Positive schlechthin sein soll; dagegen muß alles Positive von ihm ausgesagt werden, aber nicht in der in unserer Welt vorgefundenen Form, sondern in höchster Steigerung, in Absehung von jeder endlich-relativen Beimischung. Freilich selbst dann bleiben diese Begriffe noch völlig unzulänglich, weil sie das Absolute mehr in negativer Fassung, in seiner Gegenstellung zur Welt als positiv in sich enthalten. Sie zeigen ihrer Intention nach bloß in die Richtung, in welcher das Absolute zu suchen ist; sie erreichen dieses *nicht adäquat*, sondern *nur bildlich-analog*. Eine solche Begriffsbildung ist durchaus möglich und leidet nicht an den Antinomien, von denen Liebert spricht, weil nicht Adäquatheit von Begriff und Objekt behauptet wird. Freilich muß der Begriff des Absoluten irgendwie in den Rahmen eines Begriffssystems eingeordnet werden; denn er wird ja nur im Zusammenhang mit der Welt gefunden. Aber dadurch wird das Absolute nicht, wie Liebert meint, notwendig relativiert; denn es wird ja nicht auf die gleiche Stufe mit den Dingen der empirisch-wissenschaftlichen Begriffsbildung gestellt, sondern behält als nur analog begriffen seine Sonderstellung. Es wird nicht in ein einschränkendes System eingepreßt, sondern dieses wird auf das Absolute bezogen.

Auch die weiteren formalen Bedenken Lieberts erscheinen nicht als durchschlagend. Der begrifflichen Erfassung eines theistischen Absoluten in analogen Grenzen steht nichts im Wege. Aber faßt es nicht unversöhnliche Merkmale in sich, und läßt es sich in die Wirklichkeit überführen? Liebert hält eine Realisierung des Absoluten für völlig unmöglich, weil das Absolute Unvereinbares: Geist — Materie, Zeitliches — Ewiges, Freiheit — Notwendigkeit, Bewegung — Ruhe, Relatives — Absolutes usw. in sich vereinen müßte, und weil zudem die Art seiner begrifflichen Erfassung notwendig vom Wandel menschlicher Erkenntnis abhängig sei.

Indessen wird, wie schon betont, das theistische Absolute von diesen Paradoxien nicht betroffen. Freilich bleibt in gewissem Sinne jede menschliche Metaphysik irgendwie in historischer Abhängigkeit. Jedoch nicht in jeder Hinsicht und unter allen Umständen. Nicht alles wird durch die Geschichte überholt und relativiert: in den Denkgesetzen z. B. tritt uns doch, wenn wir irgendwie unserem Bewußtsein noch trauen dürfen, etwas absolut Geltendes entgegen, da die ontische Struktur von Geist und Natur die gleiche bleibt. Mit deren Hilfe läßt sich trotz allen sonstigen Wandels dennoch ein ewig Bleibendes, ein theistisch Absolutes erschließen, indem bei voller Wahrung und Unversehrtheit aller Daseinsgebiete bloß der ihnen notwendig gemeinsame kausale Urgrund gesucht wird. Daß ein solches Absolute nicht, wie Liebert fürchtet, innerlich von den Weltgegensätzen zerrissen wird und unrealisierbar bleibt, dagegen schützt es seine theistische und analoge Fassung. Sie bewahrt es davor, wesensmäßig mit dem Relativen identifiziert und mit dessen Schranken und Mängeln belastet zu werden. Durch seine theistische und analoge Charakterisierung wird es einem akosmischen oder überkosmischen Bereiche zugewiesen und von den Begrenztheiten des Kosmos befreit.

Dem scheint zwar entgegenzustehen, daß wir es unternehmen, das Absolute durch eine Vielheit von Eigenschaften zu beschreiben, wodurch ja scheinbar doch Grenze und Endlichkeit in sein ungeteiltes Wesen hineingetragen wird. Dies ist jedoch nicht der Fall, wenn man sich bewußt bleibt, daß es sich bei dieser Prädizierung nicht um objektive Adäquatheit, sondern nur um Versuche handelt, Unsagbares zu sagen. Darum aber werden jene Versuche noch lange nicht nutzlos und ihre Ergebnisse falsch. Die absolute Einheit spiegelt sich für uns bloß in der Vielheit der Dinge und Erscheinungen; sie kann dies auf Grund ihres inneren Beziehungsreichtums, der die Allwirklichkeit umspannt. Damit aber ist Grund und Berechtigung gegeben für die Vielheit unserer Aussagen. Im Auge behalten muß man freilich, daß unserer Begriffsvielheit immer nur die absolute Wesenseinheit entspricht.

Auch daß das Absolute zugleich notwendig als höchster Wert erfaßt wird, hindert nicht, wie Liebert meint, seine gültige Auffindung, weil trotzdem eine autonome Forschung durchaus zu Recht bestehen bleibt. Erst muß das Absolute auf dem Wege autonomer Einsicht gefunden werden, dann vermag es seine Herrschaft als absoluter Wert auszuüben. Der Aufstieg zu ihm erfolgt ebenso wie der Rückzug einer jeden Wissenschaft auf ihre letzten Prinzipien, einzig an der Hand der konstatierbaren Tatsachen. Nur von ihnen aus vollzieht sich die Begriffsbildung, und zwar lediglich dem logischen Zwang der realen Verhältnisse entsprechend. Einen Einfluß auf die Erkenntnis selbst wird dem Gottesgedanken vorerst nicht eingeräumt. Damit erscheint uns die wissenschaftliche Möglichkeit der theistischen Metaphysik gewährleistet.

b) Die Aseität des Absoluten

Die Bestimmungen für das Absolute ergeben sich aus den Gesichtspunkten, die seine Existenz postulierten. Die kausalen Gedankengänge endeten bei einem Absoluten als unbedingten, sich selbst genügenden und bewirkenden Sein; der teleologische Beweisgang forderte es als denkendes und zwecksetzendes Wesen; der ideologische und ethische Gottesbeweis als Urgrund von Erkenntnis, Wahrheit und sittlicher Güte. Diese Postulate in ihrem weiteren gedanklichen Verfolg müssen nun in etwa das Absolute für unser Auge bloßlegen.

Wie ist das Absolute in seinem inneren Wesen zu fassen, damit es für uns nicht noch rätselhafter wird als die Welt, deren Erklärung es dienen soll? Das Absolute ist vor allem zu denken als das Positive schlechthin, als das unendliche, in sich selbst gründende und ruhende Sein. Da es alles relative Sein ermöglichen soll, selbst aber von jeder Begrenzung und Schranke frei sein muß, so ist es als ein Wesen zu begreifen, das alle Seins- und Wesensfülle und kraft ihrer auch die absolute Existenz notwendig in sich selbst besitzt. Nur seine Unbegrenztheit in Hinsicht des Wesens und der Wirklichkeit bringt es mit sich, daß das Absolute nicht als

undurchdringlicheres Rätsel an die Stelle des Welträtsels rückt, sondern daß seine Existenz als selbstverständlich, weil als notwendig erscheint. Denn während die Welt an sich grundlos vor uns steht, ist das Absolute der Grund seines eigenen Wesens wie seiner eigenen Existenz, weil dies in der *Totalität* des Seins und der Wirklichkeit beschlossen liegt. Darum charakterisieren es die Philosophen durch die Bestimmung „*Aseität*“. Damit ist das wesentlichste Merkmal des Absoluten angegeben, das seine Eigenart am prägnantesten bezeichnet und es am grundsächlichsten abhebt von allem abgeleiteten relativen Sein, indem es ihm eine ganz andere Sphäre zuweist. Und weil einem ganz anderen Seinsgebiet angehörig, läuft das Absolute nicht Gefahr, von den Antinomien betroffen zu werden, die eine durch bloße Steigerung des Endlichen erreichte Verabsolutierung mit sich bringt.

Von der Aseität aus lassen sich nun eine Reihe von Eigenschaften des Absoluten näher feststellen und erörtern. Freilich duldet das Absolute keinerlei Gliederung und Zusammensetzung aus mehreren Elementen oder Qualitäten wie die geschöpflichen Dinge. Denn jede Zusammensetzung bringt eine innere Begrenzung und damit eine Verendlichung mit sich und fordert überdies noch eine über dem Absoluten stehende, zusammensetzende und zusammenhaltende Kraft. Alles dieses aber verbietet das Wesen des Absoluten, das nur zu denken ist als vollkommene Einheit und Einfachheit. Letztere darf nun nicht vorgestellt werden nach Art der Monotonie und Leere, sondern ist zu fassen als unendlicher Beziehungsreichtum — sie hat ja die Allwirklichkeit zum Inhalt — in restloser Ungeteiltheit. Ihre unerschöpfliche Fülle an inneren Gesichtspunkten und Relationen aber rechtfertigt eine logische Zergliederung durch uns, die freilich nie die Grenze der Analogie und des bloßen Versuches hinter sich läßt. Da nun das Absolute das Allwirkliche und Positive ist, so liegen seine „Eigenschaften“ in der Richtung unserer positiven Werte. Sie vollständig zu erfassen, soweit sie philosophisch erreichbar sind, müssen wir uns versagen. Es kann sich hier nur darum handeln, einige besonders

charakteristische Kennzeichen des Absoluten herauszu-arbeiten.

Sein Wesen wurde als restlos positiv, wirklich und unteil-bar bezeichnet. Daraus ergibt sich, daß es frei von jeder Potentialität reiner Art, actus purissimus, lauterste Gegen-wart ist. Seine Unbegrenztheit, Unteilbarkeit wie seine vollendete Aktualität fordern, daß es keinerlei Materie in unserem Sinne in sich tragen kann; denn dadurch würde es der Möglichkeit und Relativität ausgeliefert. Es ist darum als rein geistig zu betrachten, bestimmt durch Intellekt und Wille. Aber auch diese müssen, anders wie in der kontin-genten relativierten Welt, letztlich als identisch gefaßt wer-den: als willensmächtiges Denken und als ideenreiches Wol-len; denn ihre Trennung würde eine Spaltung und Begren-zung im Absoluten bedeuten. Dabei ist das Absolute sich selbst Objekt seines Denkens und Wollens, ist sich selbst begründende Denk- und Willenstat. Darum ist es völlig autonom und jeglicher Bedürftigkeit entrückt. Die selbst-genügsame Geistigkeit enthebt es aller Schranken von Raum und Zeit. Sein unendlicher, allumfassender Inhaltsreichtum für Gedanke und Tat garantiert ihm Allwissenheit, Allmacht und Weisheit. Die gänzliche Zentrierung in sich selbst schafft Freiheit hinsichtlich jedes fremden Zwanges und läßt nur die selbstbegründete Wesensnotwendigkeit zu Recht be-stehen. Die volle Positivität schließt jeden Mangel und jede Mangelhaftigkeit grundsätzlich von ihm aus. Die Identität der alles umgreifenden, positiven, vollkommenen Ideenwelt mit der Willenswirklichkeit bedingt den unendlichen Wert des Absoluten und seine Seligkeit; sie gipfelt in seiner ethi-schen Vollendung und Heiligkeit. Letztere zu fassen sind wir außerstande. Aber unsere wechselnde Stellung zu ihr läßt sie uns in der Vielheit irdischer Gebrochenheit erschei-nen als gebietender Wille, als Gerechtigkeit, als Güte, als Barmherzigkeit, Langmut, Erlösung und Beseligung. Und damit geht die Metaphysik in Religion über. Philosophisch entspricht diesen mannigfachen menschlichen Aspekten des Absoluten nur seine ewig gleiche unwandelbare Identität, die jenseits aller Potentialität von dem Stromlauf des Wech-

sels und Wandels nicht berührt wird. Aber die unendliche beziehungsreiche Positivität im Absoluten begründet und rechtfertigt es, daß wir in der Vielheit zu ergreifen versuchen, was uns in der Einheit versagt ist.

c) Die Personalität des Absoluten

Es ist noch einer Wesenseigenschaft des theistischen Absoluten zu gedenken, da sie ihm als grundsätzliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber allen anderen Arten des metaphysischen Absoluten zukommt: seiner Persönlichkeit. Sie stand bei den Erörterungen über die Eigenschaften Gottes schon immer im Hintergrunde, soll hier aber noch eigens hervorgehoben werden.

Da die Tatsächlichkeit der Welt, wie wir sahen, ein zwecksetzendes und willensmächtiges Urwesen verlangt, Zwecksetzung und Willensfunktion aber nach unserer Erkenntnis nur in einem personalen Bewußtsein möglich ist, stellt sich das Absolute für uns in Form eines personalen Selbstbewußtseins dar. Namentlich aber wird dieser Personcharakter beim Absoluten gefordert, weil es der Schöpfergrund der menschlichen relativen Persönlichkeit ist, und weil der unbedingte Selbstbesitz, der dem Absoluten wesensmäßig eignet, nur als persönlich-bewußter Selbstand gedacht werden kann. Ohne das konstituierende Merkmal der Persönlichkeit sinkt das Absolute herab auf das Niveau purer Sachlichkeit, bleibt in sich völlig unverständlich und rechtfertigt nicht mehr den logischen Gedankengang, durch den er erschlossen wurde, da es zur Welterklärung nichts beiträgt, den Zufallscharakter alles Daseins vielmehr nur verstärkt. Pantheismus und Monismus (und erst recht der Dualismus) verweigern dem Absoluten das Prädikat Persönlichkeit, weil sie befürchten, damit die endliche Begrenztheit in das Absolute hineinzutragen. Abgesehen nun davon, daß das monistisch-pantheistische Absolute, wie eben dargetan, schon sowieso der Relativität verfallen ist, begreift die Prädizierung Persönlichkeit keineswegs notwendig eine innere Begrenzung in sich. Wenn wir Person mit Boethius definieren als substantia naturae rationalis individua, so schließt sie dreierlei in sich:

Substantialität, Rationalität und Unteilbarkeit. Keine von diesen Bestimmungen aber ist grenzesetzend im verendlichenden Sinne, zumal sie dem Absoluten in unbedingtem, höchstgesteigerten Maße beigelegt werden. Schon bei uns besagt Persönlichkeit nicht so sehr Grenze als Aufgeschlossenheit für das Unendliche. Gottes Persönlichkeit ist so zu denken, daß sie nicht mit seiner Unendlichkeit streitet. Es ist die sich selbstbewußt erfassende und besitzende Unendlichkeit, ist konzentriertester Selbstbesitz in Gedanke und Wille, vollendete Einheit und Einfachheit im unendlichen, absoluten Ichbewußtsein. Nur so wird das Absolute aus dem Banne der Naturhaftigkeit gelöst und wird sein einzigartiges Sein aus der reinen Immanenz zur Transzendenz erhoben. Nur weil überweltlich und persönlich, ist das Absolute als Grund der Welt wie des höheren personalen Lebens, der Wahrheits- wie der Sittlichkeitsverpflichtung möglich. Freilich vermag auch das Prädikat Persönlichkeit das wahre Wesen des Absoluten nicht zu erreichen. Aber das höchste schöpferische und begründende Sein, das wir kennen, ist das persönliche Sein. Und so können wir das Absolute nur in seiner Richtung suchen.

d) Das Absolute und die Welt

Die erste Forderung, real möglich und wirklich zu sein sowie sich selbst zu genügen, erfüllt demnach das theistische Absolute. Aber wie verhält es sich zur zweiten Bedingung, die Welt in Wesen und Sein verständlich machen zu können? Wie kommt man vom absolut Einen und Einfachen zur Vielheit, vom Absoluten zum Relativen, vom Geist zur Materie, vom Raum- und Zeitlosen zu räumlich-zeitlicher Ausdehnung usw.? Verstrickt sich hier das Absolute nicht notwendig in unlösliche Gegensätze und wird nach Liebert paradox und unmöglich? Läßt sich vom theistischen Absoluten aus die Welt nicht herleiten ohne Widerspruch, so erweist es damit selbst seine Unhaltbarkeit; die Fähigkeit zur Welterklärung ist sein letzter Prüfstein.

Als Teilnahme am Wesen des Absoluten, etwa als seine Erscheinung oder Verkörperung wie im Monismus und Pan-

theismus, kann die Welt auf dem Boden des Theismus nicht begriffen werden. Eine solche Wesensteilung und Verendlichung des Absoluten verbietet sich restlos. Aber wie findet dann das Allwesen Zugang zu Raum, Welt, Zeit?

Da das Absolute als Denk- und Willenstat seiner unendlichen Wesenheit und Existenz, als bewußter Selbstbesitz der Allwirklichkeit sich selbst genügt, kann die Welt ihm nicht notwendiges Bedürfnis sein. Es steht also der Welt innerlich frei gegenüber. Darum ist letztere auch nicht ein natürliches und gesetzmäßiges Entwicklungsprodukt seines Wesens, abgesehen davon, daß diese Herleitung der Welt Zerteilung und damit die Bedürftigkeit in Gott hineintragen würde. Also bleibt nur die Möglichkeit der Schöpfung. Aber wie ist sie zu denken?

Das Absolute als absolute Wirklichkeit und Vollkommenheit ist zwar stets einzig, allein und unwiederholbar, aber darum doch nachahmbar in einer unendlichen Fülle imitierender Bilder. Sogar das relative personale Menschenleben ist in gewissem Sinne einmalig, singulär, unwiederholbar und nur in einer Fülle einzelner Bilder darzustellen, ohne dabei wirklich ganz erfaßt und erschöpft zu werden. In unvergleichlich höherer Potenz gilt dieses alles vom Absoluten. Wir dürfen also dieses „umgeben" denken von einer ungezählten Fülle endlicher Imitationsmöglichkeiten, die mit seinem Wesen selbst gesetzt sind und in denen es sich zu reflektieren und zu spiegeln vermag. Der philosophische Versuch, diese Verhältnisse der Metaphysik näher aufzuhellen, bedient sich der platonischen Spekulation und betrachtet diese Imitationsmöglichkeiten Gottes nach Analogie der platonischen Ideen. Nur daß letztere hier nicht im Empyreum existieren, sondern als Gedanken und Möglichkeiten im Absoluten gründen. Sie sind mit den idealen Wesenheiten der möglichen Dinge identisch, die also gleich ewig mit dem Absoluten sind, wenn auch in steter Abhängigkeit von ihm. Unsere Welt stellt nun ein bestimmtes, willkürliches System dieser Wesenheiten dar, welche durch das Absolute aus dem bloß Wesenhaften, Potentiellen in das reale raumzeitliche Sein überführt wurden. Da es sich um endliche Imitationen

des absoluten Wesens handelt, die in sich nur relative Werte repräsentieren, so fordern sie die Existenz nicht notwendig, sondern beließen dem Absoluten Schöpferfreiheit. Demnach setzte das Absolute also durch einen Schöpferakt freiwillig ein bestimmtes Weltsystem in eine raumzeitliche Wirklichkeit. Das bedeutete für das Absolute selbst keine Veränderung, da sein Wesen als ein stetes Denken und Wollen seiner selbst, das zugleich alle Möglichkeiten nach dem Maße der mit ihnen gesetzten Notwendigkeiten umfaßt, zu betrachten ist. Tätig ist das Absolute seiner Wesenheit nach und bedarf nicht eines eigenen Überganges dazu. Aber diese wesensnotwendige Tätigkeit schließt an sich grundsätzlich noch keine Schöpfertätigkeit ein; denn sonst wäre diese und mit ihr die Welt wesensnotwendig, was dem Absoluten wie der Welt widerstreitet. Das Absolute setzt also den Schöpfungsakt in voller Freiheit der Intention nach von Ewigkeit her, indes mit event. zeitlich bedingtem Effekt. So tritt die Welt ins Dasein, nicht absoluten Wesens, sondern bedingter Art, hervorquellend aus der Gedanken- und Willenstat des Absoluten.

Sollten diese Auffassungen bei allen Vorbehalten und Einschränkungen einer endlich bedingten Betrachtung dennoch Zutreffendes enthalten, so muß eine Rückprobe dahin möglich sein, daß nun alle Weltdinge als irgendwie im Absoluten wesenhaft wurzelnd erwiesen werden können. Hierbei sollen nur die problematischen Gesichtspunkte ins Auge gefaßt werden. Wie können Raum und Zeit, Materie und Böses sowie die persönliche Freiheit im Absoluten wurzeln?

Das Absolute selbst kann freilich nicht als räumlich oder zeitlich bestimmt gedacht werden; denn es widersetzt sich jeglicher Begrenzung und Zerstückelung. Aber die Wesenheiten der Erdendinge sind ja nur gebrochene Spiegelungen des Absoluten, keine adäquaten Wiedergaben. So auch Raum und Zeit. Ungemessene Räume und Zeiten stellen den freilich in jeder Hinsicht unzulänglichen Versuch dar, die Allgegenwart oder Unendlichkeit und Ewigkeit des Absoluten zu fassen. Sie sind bloß Sinnbilder der absoluten Unermeßlichkeit, bedingte Symbole einer unbedingten Wirk-

lichkeit. Aber als solche sind Raum und Zeit in Gott begründet. Ähnlich liegen die Dinge hinsichtlich der Materie.

Was sie eigentlich sei, entzieht sich bis jetzt einer definitiven Bestimmbarkeit. Die orientalische Philosophie sah zum Teil in ihr das widergöttliche Prinzip, das der Gottheit dualistisch feindlich gegenüberstand. Die vorsokratische Philosophie betrachtete sie vielfach als den ewigen Weltstoff. In der Schule Platos erschien sie als das Nichtseinsollende, als der Mangel, der die Wesensvollendung und restlose Ideenrealisation hindert. Ja, bei Plotin und seinen Nachfahren wird sie zur letzten und tiefsten Entäußerung des Gottgeistes, zum Nichtgeiste, zum Widergöttlichen. Aristoteles definierte sie als die reine Möglichkeit, als das noch nicht Aktualiät und Form Gewordene. Letztere Auffassung ging über in die christliche Philosophie und blieb hier, wenn auch gelegentlich modifiziert, durchweg vorherrschend. Die Neuzeit zeigt die genannten Motive nebeneinander. Sehr zurück tritt freilich der radikale Dualismus. Stark behauptet sich dagegen die Meinung, die Materie sei definitive und absolute Weltkraft oder notwendiger Durchgangspunkt des Geistes.

Wie nun auch das eigentliche Wesen der Materie zu bestimmen sein mag, eine völlige Geistfremdheit derselben kann nicht angenommen werden; denn 1) ist unser Geist durch Gehirn und Nervensystem in sie eingebettet, 2) wissen wir von ihr nur durch den Geist, und endlich 3) unterliegt sie unserer Begriffsbildung und unserer freigewollten Umgestaltung wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Daraus resultiert zum mindesten, daß sie nicht geistfeindlich ist im ontologischen Sinne. Daß sie aber trotzdem nicht in Gott gefunden werden kann, wie sie sich um uns ausbreitet, bedarf keiner Versicherung, da sie das Absolute mit Potentialität, Teilbarkeit und Endlichkeit behaften würde. Etwas muß ihr indes in Gott entsprechen. Und zwar ist sie hier fundiert in dem bloß möglichen und analog-bildlichen Charakter aller Nachbildungen des Absoluten, dessen uns bekannte letzte Stufe sie darstellt.

Das Böse, Mangelhafte endlich ist vom Wesen Gottes auf Grund seiner Seinsfülle ausgeschlossen. Denn was das Böse im tiefsten Grunde auch immer sein mag, es ist jedenfalls ein Mangel und widerstrebt so der absoluten Vollkommenheit. Aber wie kommt dann das Böse in jeglicher Gestalt in die Welt? Die außergöttlichen Wirklichkeiten sind natur-

gemäß endliche Wesenheiten und darum grundsätzlich begrenzt. Und da sie wesensmäßig relativer und begrenzter Art sind, schließen sie notwendig Mangel und Versagen in sich. Und weil sich bei ihnen fernerhin Wesen und Wirklichkeit nicht notwendig decken, so ist mit ihrer realen Setzung zugleich die Möglichkeit eines Zurückbleibens hinter ihrer Bestimmung gegeben. Besonders kann bei freiheitsbegabten Wesen die Wirklichkeit der inneren Wesensanlage erheblich nachstehen. Die Vielheit der endlichen Dinge bringt des weiteren notwendig mannigfache Kollisionen mit sich, da sich die Aktions- und Interessensphären kreuzen. Das alles sind notwendige Begleiterscheinungen des Endlichen und mögliche Quellen des Bösen in jeder Form.

Freilich würde eine Verwirklichung endlicher Dinge zu einer Welt, wie sie im Geiste des Absoluten vorgestellt werden muß, notwendig eine Reihe von Störungen ausschließen. Daß die also im Plane Gottes notwendige Harmonie in der Realität nicht vorgefunden wird, führen tiefsinnige Religionen, besonders das Christentum, auf einen Sündenfall endlicher Geister zurück, dem sie eine ausgleichende bzw. überbietende Erlösungstat folgen lassen. Denker wie Pascal, Newman, Scheler neigen dazu, diese Deutung zu einer philosophischen Erkenntnis und Einsicht bzw. Forderung zu machen. Indessen bleibt die ganze Frage nach dem Bösen für die Philosophie in tiefes Dunkel gehüllt (und wären für sie an sich auch andere Lösungen als Sündenfall im Bereiche des Möglichen gelegen, freilich kaum vom Standorte des Theismus aus). Jedenfalls gewinnt die christliche Deutung, die Gott vom Bösen selbst entlastet, auch philosophisch sehr an Gewicht, wenn man sich folgende Gedanken zum klaren Bewußtsein bringt:

Würde die Menschheit in christlicher Liebe geeint leben in Form eines verwirklichten Reiches Gottes, so würde damit eine ungeheure Summe von bösen Kräften aus dem Leben ausgeschaltet sein. Die höchste sittliche Haltung würde das Böse weithin unmöglich machen. Zudem bricht sich Leid und Sünde durchweg am sittlichen Widerstande des Einzelnen. Im sittlichen Zentrum unserer Persönlichkeit lebt etwas

Unbesiegliches, Unzerstörbares. Wenn aber das Böse am sittlichen Charakter sich bricht und wirkungslos wird, dann wird es sehr begreiflich und verständlich, daß mit einem Versagen des Sittlichen in uns, mit der Abkehr von der Wesensordnung der Welt und damit auch vom Absoluten notwendig eine tiefe Quelle des Bösen sich erschließen muß.

Bringt so die christliche Lehre vom Ursündenfall mannigfaches Licht in die Tatsache des Bösen, so bleiben doch noch ungelöste Reste. Auch vor der menschlichen Ursünde herrschte das äußere Übel: Erdkatastrophen, Krankheit, Kampf der Lebewesen miteinander um die nötigen Lebensbedingungen. Diese Dinge sind durch die geologische Wissenschaft gesichert. Zudem blieb es dem vollkommenen Absoluten nicht nur unbenommen, trotz gewährter persönlicher Freiheit, den Sündenfall und seine Folgen zu verhindern. Es wäre dies, menschlich gesprochen, viel leichter und erfolgreicher gewesen, als durch eine spätere Erlösung eine bisher doch nur in geringem Umfange geglückte Weltkorrektur zu bewirken. Indessen sind natürlich die Gedanken des Absoluten dem endlichen Geiste nicht erreichbar. Jedenfalls darf dabei nicht übersehen werden, daß sich die Welt mit allen ihren Formen dem Auge des Absoluten wesentlich anders darbietet als dem gebrochenen Nach- und Nebeneinander der menschlichen Sehweise. Wir sehen nur räumliche und zeitliche Teilstücke; sehen nur Segmente und Kurven, nicht abgerundete Kreise und schauen darum Sinnlosigkeiten und Unzulänglichkeiten, wo sich dem alles überblickenden Auge vielleicht ein wundertiefer Sinn erschließt. Vor dem intuitiven Blick des Absoluten liegt alle Welt offen samt ihren räum- und zeitlichen Fernen. Anfang und Ende reichen sich die Hände. Ausgang, Entwicklung und Vollendung, Sünde und Erlösung, Tod und Leben, Schmerz und Erquickung rücken zusammen und formen sich zum einheitlichen Ganzen. Von hier aus werden die Werturteile wesentlich anders lauten als auf dem Boden zeitlicher und räumlicher Zerrissenheiten und Trennungen. Auch Unvollkommenheit, Sünde, Leid, Tod und Erlösung werden sich dem Ewigen völlig anders repräsentieren und eine wesentlich an-

dere Einschätzung der Welt ermöglichen als für die beschränkte Erdbetrachtung. Aus diesen Erwägungen heraus singt die christliche Kirche ihr: O felix culpa. Mehr zu sagen ist uns verwehrt.

Der Sündenfall als Hauptquelle des Bösen setzt die menschliche Willensfreiheit voraus. Diese fordert auch weithin unsere praktische Erfahrung sowie unser inneres Selbstbewußtsein. Aber wie ist sie angesichts eines allbeherrschenden Absoluten möglich? Hier hat der Theismus seine letzte Probe zu bestehen. Alle pantheistischen und monistischen Systeme können der menschlichen Freiheit keinen Raum gewähren. Sie sind darum genötigt, dieselbe zu leugnen oder umzudeuten etwa im Sinne der vaihingerschen Fiktion: man soll so handeln, als ob man frei wäre. In Wirklichkeit löst sich ihnen alles Geschehen in naturnotwendige Prozesse auf, weil in allem nur das mit Welt oder Natur irgendwie identische Absolute wirkt. Das aber bedeutet eigentlich den Tod der Ethik und mit ihr den jeder höheren Kultur und widerstreitet zudem unserem unausrottbaren Bewußtsein von unserer Verantwortlichkeit. Auch der dualistischen Welterklärung zerrinnt die menschliche Freiheit; denn sie kennt nur den Ringkampf zweier kosmischer Gewalten, in den auch die Geschicke der Einzelseelen hineinverwoben sind. Was in ihnen vorgeht, ist nicht persönliche Eigentat, sondern kosmische Aktion und Reaktion. Aber ermöglicht der Theismus die individuelle freie Willensentscheidung? Ist sie nicht von vornherein grundsätzlich jedem Absoluten gegenüber unmöglich? Nein; mit dem theistischen Absoluten ist sie vereinbar. Nur wenn das Absolute selbst Person, bewußter, eigenmächtiger Selbstbesitz ist, kann es der Quellgrund abgeleiteten freien, persönlichen Lebens sein. Nur wenn es selbst mehr als blinde unfreie Natur, mehr als fatalistische Notwendigkeit, mehr als bloße Sache ist, kann es Ursache und Garantie sein für eine mehr als bloß sachliche Existenzform, für das persönliche freiheitsbegabte Leben. Freilich bleiben uns die letzten Zusammenhänge hier undurchdringlich. Die Tatsache können wir erfassen, das Wie verbirgt sich uns. Das Absolute

kann keinen Bereich neben sich dulden, der seiner Allgewalt entzogen wäre. Die Freiheit der Einzelperson scheint indes die Machtsphäre des Absoluten zu begrenzen. Dies trifft jedoch auf theistischem Boden nicht notwendig zu. Hier wäre, menschlich gesprochen, zunächst die Vorstellung durchaus möglich, daß der persönliche Gott freiwillig einen gewissen Aktionsbezirk der freien Entscheidung der Kreatur überließe. Die Freiheit des Geschöpfes bedeutete dann eine eigengewollte Selbstbeschränkung des Absoluten. Aber diese Deutung wäre sehr äußerlich. Das Absolute ist nicht nur der schöpferische Grund der Freiheit, ihrer Qualität und Quantität, sondern auch der letzte Grund aller ihrer Funktionen. Die Freiheit ist eben als Freiheit ganz in der Hand des Absoluten, die vor ihm bestehen kann, weil und nur weil er selbst nicht Sache, sondern eigenmächtige Persönlichkeit ist. Die für unser Denken bleibende letzte Undurchdringlichkeit ist keine ernstliche Gegeninstanz. Unser Denken wird immer auf letzte restlose Einsicht verzichten müssen. Aber es darf darum die Wirklichkeit nicht vergewaltigen und hat das Absolute so zu definieren, daß es der Tatsachenerklärung genügt. Die Freiheit wie auch die mit Logos durchwaltete Wirklichkeit aber verlangt den persönlichen Weltgrund, und nur von ihm aus wird alles Sein vom Drucke des Rätsels und der Fatalität erlöst. So ist das persönliche Absolute keine Gefährdung der Welt, letztere keine Bedrohung des ersteren. Die Möglichkeit der friedlichen Zusammenordnung aber ist zugleich eine hohe Wahrheitsgewähr für die theistische Metaphysik.

Literatur

Das einschlägige Material bei Thomas von Aquin, auf das auch obige Darlegung sich grundsätzlich stützt, findet sich zusammengestellt bei K. Werner, Die Philosophie des hl. Thomas, Bd. II, Regensburg 1889. Vgl. weiter: H. Schell, Gott und Geist, 2. Bd., Paderborn 1895/96. W. Dilthey, Gesammelte Schriften, B. II, Berlin 1914. A. Liebert, Der Geltungswert der Metaphysik, Berlin 1915. G. Esser — J. Mausbach, Religion, Christentum, Kirche, Bd. 2, 4. A., Kempten 1921. L. Baur, Metaphysik (Bd. 6 der Philosoph. Handbibliothek), Kempten 1922.

IV. Die theistische Religion im Rahmen unseres Geisteslebens

1. Die theistische Religion und die verschiedenen profanen Kulturgebiete

Als eine Betätigung des Geistes, die Selbsterhaltung und Fortpflanzung weit übergreift, gehört die Religion auch zu dem Gebiete der Kultur. Indes nimmt sie hier eine unvertauschbare Stelle ein und ist sorgsam nach allen Seiten hin abzugrenzen, wo ihre Konturen allzuleicht unter den Händen der Menschen flüssig werden. So ist besonders das Verhältnis der Religion zur Kultur überhaupt, dann im einzelnen, zur Philosophie im weitesten Sinne, zur Kunst, Ethik und den übrigen Zweigen unseres Lebens zu bestimmen.

a) Verhältnis zur Kultur. Kultur besagt die Pflege des Geistes um seiner selbst willen. Je nach dem besonderen Gebiete, auf das sie sich bezieht, sowie entsprechend dem dabei befolgten Gesichtspunkte, unterscheidet man mannigfache Kulturen. Es gibt somit auch eine eigene religiöse Kultur. Während aber die übrigen Formen der Kultur eine rein innerweltliche Förderung des Geistes, bald in dieser, bald in jener Hinsicht anstreben, zielt die religiöse Kultur auf den überweltlichen Ausbau unseres Menschentums überhaupt und auf eine Verwurzelung im absoluten persönlichen Gott. Dieses aber bedeutet Umwertung aller Werte und Erlösung. Suchten die süddeutschen Kantianer die Religion als den notwendigen Abschluß der Kultur und ihre notwendige absolute Beziehungssubstanz zu begreifen, so hatten sie damit dem Wesen der Religion noch nicht vollauf Genüge getan. Denn die Religion gibt nicht nur der irdischen Kultur eine letzte Abrundung, sondern sie bedeutet für diese zugleich gewissermaßen ein neues Koordinatensystem, von dem aus sie Kritik, Umformung und Neuorientierung erfährt, ja noch mehr, die Religion erschließt dem Menschen einen wesensneuen Seins- und Wertebezirk und ermöglicht ihm die Realisierung einer überirdischen Werteordnung.

b) Verhältnis zur Philosophie. Die Abgrenzung der Religion gegen die Philosophie geschah in etwa be-

reits oben, um die Beziehung von Religion und philosophischer Untersuchung zum Zwecke einer methodischen Religionsphilosophie festzulegen. Hier ist sie besonders gegen das Wesen der Philosophie überhaupt und nicht bloß gegen ihre Methode vorzunehmen.

Jede Philosophie geht auf Wissen und Verstehen aus; sie sucht alle Verhältnisse rational zu durchdringen und in Begriffe zu fassen. Dabei ist ihr Bemühen wesentlich der Welt zugewandt. Diese gilt es im einzelnen wie im ganzen einer Weltanschauung, in ihrer Erscheinung wie im metaphysischen Wesen zu erfassen. Dabei wird die Religion und ihr Objekt, das Göttliche, nur unter dem Gesichtswinkel der Welt, d. h. soweit sie der Abrundung des Weltbildes dienen, berücksichtigt. Das Gesamtinteresse bleibt in erster Linie lediglich theoretisch und „diesseitig" eingestellt.

Die Religion setzt zwar auch ein Wissen voraus, ein Wissen freilich um die Gottwirklichkeit. Aber sie bezweckt vor allem eine Lebens*haltung*, eine praktische Hinwendung aller Interessen auf das Heilige und Göttliche, von wo aus dem Gesamtleben eine eigene neue Formung zuteil wird. Die Religion gibt der Menschheit einen neuen Mittelpunkt und stellt sie ganz unter die Kraftstrahlung Gottes. Alles Wissen dient hier dem Leben, aber einem geistigen höheren Leben aus Gott. Damit verbindet sich naturgemäß eine besondere Art der Weltbetrachtung und Weltbewertung. Beide erfolgen vom Standorte des Absoluten und Göttlichen aus sowie unter dem Gesichtspunkte des Seelenheiles, während die Philosophie in erster Linie ein Weltverständnis um seiner selbst willen anstrebt. Religion und Philosophie arbeiten mit verschiedenen Grundsätzen, Methoden, Gesichtspunkten, Gruppierungen und Bevorzugungen der Objekte, vermögen aber einander zu ergänzen und zu befruchten.

c) *Verhältnis zur Kunst und Ästhetik.* Auch zu Kunst und Ästhetik hat die Religion Beziehungen, ohne indessen irgendwie von deren Wesen umfaßt werden zu können. Wie die Religion erschließt die Kunst eine neue Lebenstiefe; ja sie wird oft zum wirkungsvollen Dolmetsch der Religion und bringt deren Inhalte symbolhaft zum Ausdruck.

Freilich sind rein künstlerische Empfindungen und Gefühle, auch wenn sie sich auf religiöse Gegenstände beziehen, noch darum nicht selbst schon religiös. Und E. v. Hartmann hatte nicht in jedem Betrachte unrecht, wenn er in einer eifrigen Pflege der religiösen Kunst ein Symbol zerfallender Religion, beginnender oder eingetretener Irreligiosität zu sehen geneigt war. Aber so wenig ein Kunsterlebnis schon ein solches der Religion ist, so sehr gewinnt es durch die Religion an Energie und Weite, und so sehr schafft es Dispositionen im Menschen, die den Zugang zur echten Religion erleichtern und die bereits vorhandenen vertiefen. Was aber die Kunst und Religion wesenhaft scheidet, ist dies: erstere dient dem Schauen und verläuft ganz im Reiche des Scheines und Symboles, letztere ist Lebensformung, Tat und Wirklichkeit, verwurzelt im unsinnlichen Reiche des Übernatürlichen.

Während die Kunst innerlich von Stoff, Form und Sinn bedingt ist, stellt das Ästhetische eine weit freiere Gestaltung dar. Bei ihm interessiert allein der Schein, die Form, die Funktion, und diese restlos um ihrer selbst willen. Der Ästhet sucht und liebt nur die Form. Die Gestaltung ist ihm alles. Stoff, Inhalt und Sinn bleiben demgegenüber gleichgültig. Damit wird auch der trennende Spalt der Religion gegenüber größer. Denn bei ihr ist alles entscheidend: Form wie Inhalt und vor allem — im Gegensatz zu jeglichem Ästhetizismus — ihr praktischer Ernst und ihre transzendente Wirklichkeit.

d) Verhältnis zur Ethik. Bedeutsamer und umstrittener sind die Beziehungen zwischen Religion und Ethik. Namentlich innerhalb der protestantischen Theologie und modernen Religionsphilosophie unterliegt diese Frage einer erheblichen Kontroverse. Für Kant verlor die Religion ihre Eigenbedeutung und erschien nur als Annex der Ethik. Die Religion garantierte die göttliche Autorität der Ethik. Die eigentlichen Nachfahren Kants sind zumeist nicht über diese Position hinausgekommen. Erinnert sei etwa an die Marburger Schule. Oder an die jüngst erschienene Religionsphilosophie des Christentums von W. Koppelmann, in der das Christentum noch als Sittenlehre begriffen wird.

Daneben läuft eine Linie von Schleiermacher bis zur Gegenwart, die Ethik und Religion aufs schärfste sondert. Neuestens hat H. Scholz in seiner Religionsphilosophie den gleichen Standort eingenommen. Hatte Schleiermacher in der Religion einen das Leben begleitenden Gefühlsrhythmus des Unendlichen gesehen, so betrachtet Scholz sie als ein akosmisches Erlebnis. Die Sittlichkeit bleibt dabei eine rein innerweltliche Lebensgestaltung, die von der religiösen Sphäre weiter gar nicht berührt wird. Ethik bedeutet ein bestimmtes Verhalten den Weltwerten gegenüber, Religion dagegen eine Erlebnisform überweltlichen Charakters. Diese Trennung findet eine scheinbare Bestätigung durch Beobachtungen aus dem praktischen Leben. Es gibt sicherlich Menschen von höchst achtbarer Sittlichkeit, soweit man über diese Dinge überhaupt zu urteilen vermag, die dennoch jedes religiösen Interesses ermangeln. Und es gibt zweifellos tief empfindende religiöse Naturen, die nicht frei sind von störenden sittlichen Schwächen.

Was nun den ersten Typus anlangt, so darf nicht übersehen werden, daß auch scheinbar oder wirklich irreligiöse Kulturen oft lange noch von den Kräften zehren, die von der untergegangenen religiösen Sonne stammen. Manche Menschen gaben die Religion preis, behielten aber deren ethisch-praktische Lebenswerte bei. Ja steigerten diese, indem sie nun alles Interesse, das sonst die Religion für sich beansprucht, der praktisch-ethischen Lebensführung zuwandten. Auch wird man kaum bezweifeln können, daß der wahrhaft ethische Mensch seine inneren Zusammenhänge mit der Religion bloß übersieht, und daß er in konsequentem Durchdenken seiner ethischen Postulate notwendig auf Gott als den absoluten Grund aller sittlichen Verpflichtung stoßen müßte. Somit scheint der tatsächliche Zusammenhang zwischen Religion und Ethik schon sehr nahe zu liegen.

Wie aber steht es mit dem prinzipiellen? Die allzu starke Annäherung, die bei Kant zu einer fast völligen Ineinssetzung führte, wie auch die grundsätzliche dualistische Entgegenstellung, scheint den Tatbeständen nicht zu entspre-

chen. Wohl haben wir in Religion und Ethik an sich verschiedenartige Gebiete des inneren Lebens zu sehen. Ethik erscheint tatsächlich zunächst als innerweltliche Lebensbestimmung vom tiefsten Kern unseres Wesens aus, Religion als eine überweltliche vom Absoluten aus. Und dennoch gehören beide wesensmäßig zusammen, nicht als Identifikationen, sondern als notwendig zugeordnet. Der unbedingte Charakter der sittlichen Forderung verlangt nach einer Verwurzelung in einem absolut verpflichtenden heiligen Willen. Damit erstreckt sich der ethische Trieb schon hinab in religiöse Erde. Dazu treten Momente der Religion, welche zur Ethik hinführen. Gott erscheint dem religiösen Bewußtsein als das Unfaßbare, absolut Positive, Vollkommene, Heilige. Da er nur durch die Kategorien unseres Geistes mit uns in Verbindung treten kann, fassen wir ihn einzig und allein auch mit ihnen. Daher kommt es, daß Gott stets irgendwie in der Richtung unserer Ideale uns begegnet. In der Ethik aber prägt sich unser tiefstes Wesen und sein idealer Gehalt am reinsten aus. Darum erscheint auch das Göttliche nicht nur als das Heilige im Sinne des Unnahbaren, sondern auch besonders im Sinne des ethisch Vollkommenen. Und wenn Ethik in etwa gefaßt werden darf als Übereinstimmung des wirklichen Seins mit den tiefsten und letzten Forderungen des Wesens, dann kann das Göttliche auch nicht anders, als wesentlich ethisch vollendet gedacht werden. Dann aber ist auch das religiöse Verhältnis oder die lebendige Religion notwendig ethisch durchsäuert; denn Religion haben heißt vom Absoluten, das die wesenhafte Verwirklichung alles sittlich Guten ist, sich bestimmt wissen. Somit wird die ethische Haltung des Menschen durch die Religion in dreifacher Hinsicht bedingt. Erstens wird die ethische Wertreihe vermehrt um die hinzutretenden göttlichen Werte und an diesen korrigiert. Zweitens erhält sie einen weit tieferen Verpflichtungsgrad. Drittens verlangt die Religion als gewußte und gewollte Bedingtheit durch das Unbedingte eine Angleichung des Bedingten an das Unbedingte, wodurch das Streben nach ethischer Heiligkeit zu einer notwendigen Funktion der Religion wird. Diese geht natürlich bei wei-

tem nicht in jener auf, obschon mit allen echten religiösen Akten auch irgendein ethisches Verhalten verbunden ist.

e) Verhältnis zu den übrigen Zweigen des Lebens. Aus diesem allgemeinen Verhältnis von Religion und Ethik heraus ergibt sich nun auch der ersteren Beziehung zu den übrigen Bereichen des Lebens: zu Politik, Ökonomie, Recht usw. Äußerlich und auch rein in sich scheinen diese Gebiete an die Religion nicht anzugrenzen, sind sie doch einzig mit der Regelung äußerer Menschen- und Lebensverhältnisse befaßt. Und doch zeigt die Geschichte mannigfache Kreuzung mit der Religion. Daß letztere nicht einfachhin eine verkappte Ökonomie oder Politik ist, wie Extremisten behaupten, wurde früher erörtert. Aber wo die Religion mit ihren absoluten Normen anerkannt wird, da werden sich auch alle Sphären des profanen Lebens ihrer Werteordnung und unbedingten Forderung unterwerfen, so daß das ganze menschliche Wesen innerlich von ihr dynamisch ergriffen und durchsäuert wird. Wo sie als lebendige Herrschaft empfunden wird, da kann es keine autonome rein diesseitige Lebensform und Kultur mehr geben, da wird jede Sphäre, jeder Bereich und jede Funktion, wenigstens in ihren letzten Grundlagen und Zielrichtungen, hingeordnet auf die transzendente Wertwelt.

Literatur

C. Gutberlet, Ethik und Religion, Münster 1892. Ph. Kneib, Die Heteronomie der christlichen Moral, Wien 1903. V. Cathrein, Religion und Moral, 2. A., Freiburg 1904. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2 Bde., Halle 1913 und 1916. E. Tröltsch, Gesammelte Schriften, Bd. I u. II, Tübingen 1912/13. J. Cohn, Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, Leipzig 1914. Ders., Religion und Kulturwerte, Berlin 1914. K. Dunkmann, Religionsphilosophie, Gütersloh 1917. G. Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie, Paderborn 1918. H. Scholz, Religionsphilosophie, 2. A., Berlin 1922. W. Koppelmann, Das Wesen des Christentums, Berlin 1922. E. Spranger, Lebensformen, 3. A., Halle 1923.

2. Die theistische Religion und moderne Ersatzversuche

Der klaren Absonderung der Religion von allen sonstigen Gebieten der Kultur muß auch eine solche zur Seite gehen

hinsichtlich jener modernen religiösen Formen, die nach der in dieser Schrift vertretenen Anschauung das Wesen der Religion nicht ganz zu erfüllen vermögen. Letztere lassen sich in zwei große Gruppen scheiden. Wir hatten das Wesen der Religion darin gesehen, daß sich der Mensch vom Absoluten, von Gott, bestimmen läßt. Demnach sind hier alle jene Auffassungen abzutrennen, die einen der beiden Faktoren, Subjekt—Objekt oder Mensch—Gott, ausscheiden, indem sie entweder das Göttliche im Menschlichen oder dieses in jenem mehr oder minder aufgehen lassen.

a) Religion als menschliche Ichbestimmtheit. Diese subjektivistische Art der Religion erscheint in Form einer egozentrischen Mystik, wie sie sich von den Tagen der Renaissance oder schon von der Endzeit des Mittelalters an bis zur Gegenwart mannigfach verkörperte. Das Ich tritt dabei so beherrschend in den Mittelpunkt, daß es alle Ströme des Lebens gewissermaßen in sich einmünden läßt und sich selbst zum Kosmos ausweitet. Im einzelnen kann das in sehr verschiedener Weise geschehen.

Dieses Icherlebnis erscheint vor allem in Dichter- und Künstlerkreisen als letzte Wirklichkeitserfahrung. Dabei erschöpft es sich gelegentlich in einem sinnlichen Orgiasmus, im Vollgenuß aller vitalen Kräfte, im Enthusiasmus des Lebensgenusses. Eine solche besonders der Antike nicht fremde Art „religiösen" Erlebens findet sich in unseren Tagen in etwa wieder bei den Dichtern Becher, Hasenclever u. a. Auch einige Werke W. Bonsels sind in dieser Richtung orientiert. Anderwärts entlädt sich das zentrierte Ichgefühl in erhabenen religiösen Stimmungen. Als Beispiel dafür diene M. L. Enckendorff, welche die Religion in der Beziehung des Menschen zu seinem Wesentlichen sieht, sowie E. Lissauer, der Gott im Ich als geniale Tat und Schöpferkraft empfindet. In einen mystischen Stimmungspantheismus verschwebt die Religion bei R. M. Rilke. Einem Allleben, einer Allliebeskraft verschwistert, geht hier das Ich durch alle Dinge hindurch als ihr Wesen und Glück, als ihr Rätsel und Sinn. Aber mitten im Stromlauf der Gefühle ist sich die Seele selbst Subjekt, Objekt und Zentrum

zugleich. Energischer ist der Klang bei Stephan George und seinem Kreis. Gott ist ihm der kraftvolle Wille zum Menschen des inneren Gesetzes, zur gesteigerten schönen Seele, die sich niederschlägt im wohlgestalteten Leibe, zum Formprinzip der Schönheit, das Seele und Leib durchwaltet. In der griechischen Menschheitsform, der Vernunftgestaltung sowie in den großen Genien der Geschichte schuf sich der kosmische Wille nach George einen entsprechenden Ausdruck. Beethoven, Napoleon, Goethe u. a. sind seine Verkörperungen. „Religiöse“ Stillung und Erfüllung sucht vielfach auch der Dichter W. Bonsels auf den Pfaden einer vertieften Ichsehnsucht. Liebevolle mystische Versenkung in die Natur erschließt unser eigenes Leben und bringt in ihm das Leben der Natur zur Vollendung. Bisweilen freilich erscheint bei Bonsels die sinnliche Liebe als höchste Gotterfahrung, zumeist aber ist es ein reiner Eros, der uns das Geheimnis Gottes in unserem Innern verkosten läßt.

Auch Kulturphilosophen bewegen sich in verwandten Gedankengängen. H. Blüher sieht den Sinn unseres Daseins in der Entfaltung des schönen „griechischen“ Menschen. Im Zusammenschluß des reifenden Knaben mit dem älteren Führer erblüht die tiefste Menschlichkeit. Dieser gibt die von seinem Leben unerfüllten Wünsche und Ziele weiter an die hoffende Jugend, letztere rankt sich auf unter der führenden Hand des älteren Freundes, aus dem ihr das ersehnte Ideal entgegenstrahlt. Johannes Müller ruft die Menschen zurück zu ihrem echten, unverfälschten, individuell persönlichen Sein. Die durch keine Konvention und menschliche Tat verbogene Natur soll im Menschen wiederum durchbrechen. Dieser darf nichts anderes sein, als was die Natur in ihm schaffen will. Dann wirkt Gott in ihm sein Reich. In Fortsetzung der Botschaft Fr. Nietzsches vom Übermenschen verkündet A. Bonus die kosmische Vollentfaltung des Menschen. Der Wille ist sich nach Bonus innerlich seiner göttlichen Schöpferkraft bewußt, und so schreitet er unentwegt durch Schrecknisse und Schicksale hindurch über alles Kleinmenschliche hinaus. Den Menschen zum Sinn der Erde zu machen, ist das Ziel innersten

Urtriebes, den Kosmos in sich wirken zu fühlen, ist Gotteserlebnis. Eine Wendung ins Künstlerische erhalten diese Gedanken bei den Brüdern A. und E. Horneffer. Sie verkünden das Evangelium des starken Lebens, das jede Möglichkeit und jede Sehnsucht verwirklicht, in Taten formt und sich selbst ausströmt in Schönheit und Harmonie. Mit seinem Programm der Hyperethik erhebt R. N. Condenhove die Forderung nach einer überethischen, schrankenlosen Lebensentfaltung in kosmischer, künstlerischer Formung. Das Leben des Individuums soll sämtliche lebendigen Schöpferkräfte des Alls umspannen und sie in Schönheit auswirken lassen. In einer Gedankenwendung, die an Bergson gemahnt, will H. Hartmann über alle Grenzen bisheriger Ethik und institutioneller Religion hinaus einen „Dämonismus" verkünden, ein immer wieder erneutes vulkanisches Durchbrechen der Lebenswoge. Sie steigt in einzelnen großen Genien empor, wie in Sokrates, Jesus u. a., aber auch in starken Bewegungen, wie z. B. der Internationale, dem Sozialismus usw. Die Lebensaufgabe ist darin zu sehen, diesem dämonischen Andrängen Raum zu geben, sich von ihm durchfluten zu lassen. Das Absolute, ewig Lebendige formt sich in den individuellen Lebenstypen, sie zerschlagend und aufbauend. Damit geht die Betrachtung bereits über zu einer Vorstellung, die uns weiter unten (sub b) beschäftigen wird. Am weitestgreifend mit seinen Gedanken ist H. Keyserling. Die Welt umsegelnd, sucht er nichts anderes als den Weg zu sich selbst. Die verschiedenen Kulturen sind ihm Erschließungen des menschlichen Wesens, aber nur vorläufige, nicht letzte. In sie sich versenkend, sich in sie verwandelnd, bereitet er dem definitiven Erlebnis seiner selbst die Pfade. Die Seele sucht über ihre eigenen natürlichen Grenzen hinaus zu tasten, um mit den letzten metaphysischen Seinskräften in Verbindung zu treten. Ähnlich orientieren sich auch die Anschauungen in den Kreisen von J. und H. Hart, Br. Wille u. a. Sie wollen ihre intuitiv schauende und erlebende Seele in das geistige Zentrum des Weltalls rücken, damit es mit ihm identisch zusammenfließe. Als Ton einer großen Weltharmonie wird das Ich empfunden

und doch zumal als Mittelpunkt des Weltgeschehens und Lebens. Als Freunde und Führer sollen sich die Menschen zusammenschließen, nicht als Herrscher und Beherrschte; denn in allen wirkt der gleiche tiefe Grund, der in ihnen Verkörperung findet.

Der gleichen Denk- und Blickrichtung sind eine Reihe größerer Bewegungen unserer Tage zuzuordnen. Zumeist fremdländischer Herkunft, sind sie dennoch, wenigstens zum Teil, auch auf deutscher Erde von Einfluß geworden. Der schon öfter namhaft gemachte P r a g m a t i s m u s anerkennt die Religion lediglich als individuelle Lebenserhöhung. Die religiösen Vorstellungen beweisen sich so lange als gültig und wahr, als sie die inneren Lebenshemmungen zu benehmen imstande sind. Ihr objektiver Wert tritt überhaupt nicht in Betracht. Was für diesen Menschen religiös zutrifft, mag einem anderen gegenüber versagen und falsch sein. Das Wesentliche ist, daß wir uns die Hintergründe der Welt und den Sinn unseres Lebens so deuten, daß wir daraus die Kraft gewinnen, unser Leben zu behaupten und es nach Möglichkeit kosmisch zu vertiefen. Als Begleitschatten oder Seitenschößlinge des Pragmatismus können die vornehmlich auf angelsächsischem Boden sich ausbreitende M i n d c u r e - und C h r i s t i a n - S c i e n c e - Bestrebungen betrachtet werden. Sie teilen mit dem Pragmatismus die Meinung, daß die Religion die Lähmungen und Bedrängungen des Lebens zu beheben habe. Erstere erteilt der Religion darum die Aufgabe, das bedrückte Gemüt des leidenden Menschen aufzuhellen durch die Vorstellung und Überzeugung von Gottes heiligem Willen und weiser Führung, sowie durch die tröstenden, hoffnungsstarken Ausblicke auf Gottes nahe oder einstige Hilfe; dadurch soll sie alle lastenden Sorgen scheuchen und der Lebenskraft und -freude die Wege frei machen. Letztere geht von der Annahme aus, daß Krankheiten und Verkümmerungen des Lebens darin ihren Grund hätten, daß der Mensch den inneren unmittelbaren Zusammenhang mit dem Lebenszentrum eingebüßt habe, und sie betrachtet es als Ziel der Religion (= des Gesundbetens), durch suggestive Konzentration die Stauungen im Lebensstrome zu überwin-

den und seine Vollkraft wieder herzustellen. In diesem Zusammenhange ist endlich auch noch der Anthropo- und Theosophie zu gedenken. In starker Verinnerlichung, wie wir bereits sahen, hoffen ihre Vertreter bisher ungenutzte Organe in sich ausbilden zu können, mit denen ihnen eine tiefere Schau in das Werden und Wesen der Dinge, besonders der geistigen Welt, ermöglicht werde. Mit Goethe Wahrnehmung und Idee als wesenseins verbindend, erstreben sie in Form immer neuer Wiedergeburten ein so tiefes Eindringen in die letzten Bezüge alles Seins, bis schließlich das Ich des Menschen mit dem Kern der Welt eins wird. Nach gnostischer Methode geht vom schauenden geistigen Zentrum des Menschen die umschaffende, kosmisch befreiende Kraft aus.

Kritische Würdigung. Was verbindet nun diese Arten der Ichbetonung und -steigerung mit der Religion, und was trennt sie von ihr? Das Verwandte mit der Religion dürfte zu suchen sein in dem Willen zur Überwindung des empirischen Menschen sowie in der eigentümlichen Gefühlsweise, die sich mit ihm — am wenigsten freilich in der Anthroposophie — verbindet, eine Gefühls- und Erlebnisweise, die das empirische Ich über seine bedingte Zufälligkeit hinaushebt und mit absolutem Charakter umkleidet. Alles geheimnisvoll groß und erhaben Wirkende umgibt uns mit ehrfürchtigem Schauder. Dieser ist aber allezeit vornehmlich eine Begleiterscheinung der größten aller erhabenen und rätseltiefen Wirklichkeiten, des Göttlichen. Darum fühlen wir uns leicht angesichts eines erhabenen Eindruckes wie vom Hauche des Göttlichen umweht. So mag auch der, der sich ehrfürchtig versenkt in die Tiefen des menschlich-individuellen Lebens, seiner Erscheinungen und eventueller Möglichkeiten, sich innerlich bewegt fühlen von einer wundersam formenden rhythmischen Kraft; er mag glauben, den Anhauch des Absoluten zu verspüren und dies für Religion erachten.

Objektiv haben wir dabei im tiefsten Grunde freilich keineswegs mehr religiösen Boden unter den Füßen. Ein verwandtes Gefühl hier und dort, ein Streben, die nächste Um-

welt zu überwinden und hinter sich zu lassen, das ist alles, was diese Einstellung noch mit Religion verknüpft. Überall aber, wo wir auf ungebrochene, lautere, elementare Religiosität stoßen, besonders auf ihren Gipfelpunkten bei den religiösen Genien, lebt das unmittelbare Bewußtsein, daß in der Religion das menschliche Ich von einer objektiven Gottwirklichkeit umfangen, durchdrungen und bestimmt wird. Die „Ich"formen erfüllen nicht das Wesen vollentfalteter Religiosität. Vor allem aber versagen sie angesichts einer philosophischen Kritik ihrer Verabsolutierung. In keinem Belange ist das also aufgegipfelte, potenzierte Ich fähig, sich als metaphysisches Absolutes behaupten zu können. Es scheitert an der Welt- wie Selbsterklärung. Sein Leben dankt es weder dem reinen religiösen Trieb noch der philosophischen Reflexion, sondern einem romantisch-mystischen, individualistischen Irrationalismus. Indessen bedeutet der Theismus die absolute Determiniertheit des Menschen vom persönlichen, wirklich absoluten Gott. So hält er der religiösen Kritik stand. Aber auch der philosophischen in Hinsicht der Welterklärung und Selbstrechtfertigung. Damit scheidet er sich grundsätzlich und tief von allen Formen extremer Ichbetonung, die darum vom theistischen Boden aus als religiöse Ersatzversuche gewürdigt werden können.

b) Religion als extrem objektbetonte Form. Auch in dieser Hinsicht haben sich mehrfache Typen gestaltet. Eine erste Richtung läßt Kosmos und göttliches Reich so nahe zusammenrücken, daß unsere Welt als eine Wesenserscheinung der absoluten Sphäre oder als diese selbst betrachtet wird. Dort schaut man die Welt an als die sichtbare Seite des Göttlichen, das sie durchdringt und umfängt und doch als tiefes Mysterium, als mystische Tiefe sich hinter ihr verbirgt; es ist die Empfindungsweise eines Spinoza und Goethe, eines Schelling und Krause, die in unserer Zeit auflebt in Maeterlink, Eucken — vielleicht ist auch der Philosoph H. Maier hierher zu rechnen mit seiner Lehre, auf der letzten Stufe der Entwicklung sei die Religion Ehrfurcht vor dem Walten der Natur — u. a. Hier verlegt sich der Sinngehalt der Welt mehr oder minder ausschließlich in den Um-

kreis der empirischen Welt, und es bildet sich ein kosmistischer Pantheismus, dessen Grenzlinie freilich zwischen erforschbarer physischer und unerforschbarer metaphysischer Wirklichkeit hin und her oszilliert. Derartige Auffassungen zeigt, freilich nicht eindeutig, die antike Stoa, die letzte Periode der Religionsphilosophie eines D. Fr. Strauß, sowie vielfach der vulgäre Pantheismus. Neuerdings haben ihm Haeckel (in den Welträtseln) und Verweyen (in seiner Religionsphilosophie), jeder in seiner Art, frische Zugkraft zu geben sich bemüht. Praktische Übung und Pflege findet er in unseren Tagen in nichtchristlichen Jugendbewegungen, die am Natur-, besonders am Licht- und Wodanskult, eine religiöse Glut zu entzünden suchen. Überall erscheint dabei das Objekt so gewaltig, daß das Ich vor ihm — Goethes Empfindungsweise ist etwas anderes — zum Nichts herabsinkt. Wie ein Ton klingt es auf und wie ein Ton verhallt es. Nur das All besteht.

Eine andere Einstellung dieser Art erhebt das Leben und die Kultur zum allbeherrschenden absoluten Wert, dem das Individuum sich restlos zu opfern hat. Im Ablauf der Geschichte ist man geneigt, definitiv nur Aufstieg zu sehen. Und in dem aus sinnlosem Chaos sich immer allseitiger und grandioser erhebenden Kulturgebilde erkennt man den werdenden Gott. Dieser ist nun nicht mehr die in sich ruhende Substanz, sondern die ruhelose, ewig bewegte Funktion unerschöpflicher Wandlungen, unablässig folgender Neugeburten. Das dunkle Reich zukünftiger Entfaltungsmöglichkeiten, auf die der Reichtum des Gewordenen hindeutet, erfüllt den schauenden Blick mit den Ahnungen des Göttlichen. Dieser Weg des Ausreifens und Werdens, den die Gottheit des Lebens durch die Geschichte und Menschheit nimmt, führt durch die Lebensgeschicke jedes Einzelnen hindurch. Das Schicksal Gottes ist an das der Individuen gebunden; diese sind Momente und Durchgangsstufen seiner kosmischen Genese. Darum kann es nur die Aufgabe des Menschen sein, sich selbstverleugnend zu opfern für den aus allen geschichtlichen Zertrümmerungen immer wieder verjüngt aufsteigenden Gott. Solche Gedanken waren seit

Hegel dem deutschen Idealismus eigentümlich. Ein optimistischer Kulturglaube war an die Stelle des kirchlich-religiösen Jenseitsglaubens getreten. Und bis in den Weltkrieg hinein hat, neugekräftigt durch die Bergsonschule, dieser Lebens- und Kulturglaube sich in religiöser Tönung zu erhalten vermocht. Daneben hat freilich von Schopenhauer an dieser Optimismus in steigendem Maße sich in Pessimismus verkehrt. In starker Verbindung mit indisch-buddhistischen Empfindungen und Werturteilen hat sich die Anschauung ausgebreitet, daß der Wille zum Leben und zur Kultur nur den Zweck habe, dazu reif zu werden, allem individualisierenden Lebenstrieb zu entsagen, um unterzutauchen in den unbewußten Allgeist, in das Nichts, Nirwana, Brahma, in unbewußte Seligkeit. Derartige Orientierungen finden wir nach E. v. Hartmann in etwa bei A. Drews, L. Ziegler, E. Hammacher sowie in buddhistischen und theosophischen Zirkeln unserer Großstädte.

Anderwärts tritt an die Stelle des Lebens der Entwicklung und Kultur die Menschheit. Die Vergöttlichung der Menschheit vollzog sich in der Geschichte mehrfach. Der an sich philisterhaft nüchterne Positivismus eines A. Comte bemühte sich, angewidert von seiner eigenen starren, seelenlosen Welt, um die Einrichtung eines romantischen Kultes des Grand-Etre der Menschheit, besonders in der Gestalt der Frau. Eine eigene Liturgie wie in einer positiven Religion wurde zu diesem Zwecke ausgesonnen. Solche Anschauungen haben, zwar modifiziert, in die moderne Soziologie weithin Eingang gefunden. Hier faßt man die Religion auf als ein Erzeugnis des „Wir"interesses. Die Gruppe erscheint als das alles Überragende und wird zum Träger der göttlichen Prädikate. Ihr bringt der einzelne Furcht, Verehrung und Liebe entgegen; von ihr empfängt er Form und Norm seines Lebens. Nach G. Simmel kommt die Religion zustande, indem wesentliche Funktionen der Gesellschaft wie Liebe, Vertrauen usw. sich als Form verselbständigen und verabsolutieren und so zur Liebe, zum Vertrauen usw. schlechthin werden. Die Religion in ihrem objektiven Betrachte ist dann eine abstrahierte und sublimierte soziologi-

sche Gestaltung. Einen universellen Soziomorphismus nennt J. M. Guyau in Fortführung der Gedanken A. Fouillés die Religion bzw. Irreligion der Zukunft. Letztere wird nichts anderes sein als eine Eingliederung in das Allleben. Vor allem hat der Sozialismus weithin die Meinung verbreitet, daß die Religion nur eine Spiegelung der soziologischen Klassenkämpfe sei. Der kommunistische Zukunftsstaat saugt die Glutfarben des Reiches Gottes in sich auf. Obschon sehr stark individualistisch eingestellt und aus dem Zeitalter des Individualismus heraus geboren, ist der Sozialismus dennoch nur ein Kult der Masse, der Sozietät. Die Einzelnen gelten lediglich, insofern sie den Stand, die Klasse, die Gruppe, das Volk bilden. Für sich betrachtet, als Individuen, entbehren sie der Wertschätzung. Um so mehr ist die Menge und ihre glorreiche irdische Zukunft der Gegenstand innigen Glaubens, drängender Hoffnung und brünstiger Liebe. Auf sie haben sich die Nachklänge und Überreste des diesem Zeitalter verschollenen Gottesglaubens niedergelassen.

Eine besondere Abart dieser „sozialen Religion" ist der gegenwärtig wieder stark aufblühende Rassen- und Nationalitätenkult, der im gleichen ungemischten Blute oder in einer bestimmten politischen oder kulturellen Form den nicht mehr zu überbietenden Endwert sieht. Stamm und Staat verleihen erst dem Individuum, was ihm an Bedeutung zukommt.

Ein verwandtes Motiv finden wir in der Schule der Marburger Neukantianer, besonders in der Philosophie eines Cohen und Natorp. Hier ist die Religion eine den Kulturprozeß begleitende feierliche Stimmung, die sich am Anblick der noch zu verwirklichenden Humanität entzündet. Es handelt sich jetzt also nicht mehr um die Sozietät schlechthin, sondern um die vollendete, von der Vernunft völlig durchwaltete und beherrschte Menschheit. Sie ist der entflammende religiöse Grund. In der ausgereiften Menschheit gewinnt Gott Wesen und Form, sie ist das Gewand, in dem die Gottheit zur Inkarnation in die Realität gelangt. Der einzelne hat wesentlich nur Bedeutung in seiner Beziehung zur Menschheit, zu deren Vollentfaltung er beitragen mag,

und die schließlich nur in Individuen sich darstellen kann. Aber nicht so sehr das Wohl des Individuums steht hier zur Frage, sondern vielmehr die objektive Gesamtverwirklichung und -verkörperung des Menschlichen und die Vollendung der Vernunft.

In allerneuester Zeit hat sich neben der „religiösen" Humanität der Gemeinschaftsgedanke unter die religiöse Kategorie gestellt. Dichter wie Werfel und Stadler suchen in ihm religiöse Erfüllung. Vor allem ist es die Vorstellung vom Reiche Gottes, in der die religiöse Sehnsucht vieler Gestalt gewinnt. Und damit wird auch die Kirche wiederum Mittelpunkt der religiösen Interessen. Wollte man bislang in vielen Kreisen, wenn auch Religion, so jedenfalls keine Kirche, so gilt jetzt umgekehrt vielfach die Gemeinschaft in der Kirche als die einzige Möglichkeit der Religion. Diese Gedanken sind mehr getragen durch die Stimmung der Zeit — vielleicht nicht ohne Reaktion gegen den Zusammenbruch so vieler profaner Institutionen im Weltkrieg — als durch klare Erkenntnis und Literatur, obschon sie auch hier mannigfachen Niederschlag gefunden haben. In starker Opposition gegen die individualistische Zerklüftung konzentriert sich auch hier alle religiöse Wertschätzung auf das Überindividuale. Es werden damit Wege beschritten, die sich den in diesem Buche vertretenen Anschauungen von ferne nähern.

Gleich der gesamten Menschheit kann auch der einzelne Mensch der Ausgangspunkt einer religiösen, objektbetonten Affizierung werden. Der erotische Trieb, der nach Plato am geschauten oder geahnten Idealbild seines Objektes sich entzündet, schafft seelische Bewegtheiten, die mannigfache Ähnlichkeit mit wirklich religiösem Leben aufweisen können. Das zeigt sich rein äußerlich schon darin, daß der „erotisch" erwachte und glühende Mensch oft zugleich von einer religiösen Woge tief erfaßt wird. Von seiten der geliebten Person erfährt er seelische Einwirkungen, die in der Richtung der religiösen Erfahrung liegen. Eine neue Wertwelt erschließt sich ihm in ihr. Er fühlt sich klein und unwürdig vor ihr, und doch wiederum sieht er sich hingezogen

zu ihr als seinem höchsten Ideal und der geglaubten letzten Verwirklichung seiner selbst. In seinem ganzen Wesen erlebt er sich bedingt und bestimmt von ihr. Das Ich des Liebenden besitzt sich nur in der Liebe des andern. Es vernichtet sich gewissermaßen, um in sein geliebtes, oft genug mit „göttlichen" Prädikaten geschmücktes Objekt wie in sein Nirwana oder seinen Himmel unterzutauchen. An Bekenntnissen dieser Art ist die Kunstliteratur allezeit reich gewesen. Eine Abart von ihr vertauscht den „erotischen" mit dem orgiastisch-sexualen Charakter. Es werden dann Formen lebendig, in denen sich gewisse Kulte der alten Welt „religiös" auslebten. Nachdem diese Orientierungen durch eine gewisse anthropologistische Philosophie seit L. Feuerbach auch weltanschaulich unterbaut worden waren, versuchen gleichfalls heute neuere Kunst- und Literaturprodukte am Phalluskult und seinen Begleiterscheinungen ein „religiöses" Aufleben beginnen zu lassen.

Kritische Würdigung. Wie oben (sub a), so ist auch bei den eben vorgeführten Anschauungen ein Zweifaches zu beachten: das, was sie ähnliches mit der Religion haben, und das, was sie grundsätzlich von ihr scheidet.

Daß der als Ganzheit empfundenen Welt oder Natur gegenüber, namentlich in Hinsicht einer etwa hinter ihr noch lagernden mystischen Tiefe, besonders bei der Betrachtung ihrer letzten Undurchdringlichkeit und Rätselhaftigkeit, ihrer unerschöpflichen Wirksamkeit in Zerstörung und Aufbau in etwa religiös getönte Gefühle möglich sind, soll nicht in Abrede gestellt werden. Dagegen dürfte wohl zu bestreiten sein, daß sich in diesem Verhältnis zur Welt und Natur das ganze Wesen der Religion offenbare. In aller lebendig tiefen Religion erscheint der Mensch samt der ganzen Welt als ohnmächtige Kreatur vor der allbeherrschenden absoluten Gottwirklichkeit. Und keineswegs wird die Welt selbst als göttliches Wesen oder Wesenserscheinung der Gottheit empfunden. Zudem ermangeln der Welt wie der Natur jene Wertmerkmale, die dem Göttlichen eigentümlich sind, vor allem die Heiligkeit. Man muß das Auge vor der krassen Realität verschließen und diese übertünchen mit leuchtenden

Farben der Romantik, um sie in etwa wenigstens als Gegenstand religiöser Betrachtung zu ermöglichen. Künstlich muß ihr dabei doch irgendwie der Charakter des Personalen verliehen werden, der dem Objekte im religiösen Akte unbedingt anhaftet. Auch solche Art, im Leben und Kulturprozeß sowie in der soziologischen Gliederung der Menschen überhaupt oder in ihrer reifenden Humanität die werdende Gottheit zu sehen, muß gewürdigt und verstanden werden. Es ist zuzugeben, daß in solcher Einstellung Erlebnisse gewonnen werden können, die, auf ihren Farbenton angesehen, sich der religiösen Empfindungswelt nähern. Die Menschheit in ihrer Totalität wie in ihrer Besonderung als Klasse, Nation, Rasse, verwirklichte Humanität vermag gewiß in der Fülle ihrer Schöpferkraft, ihrer langen Geschichte, mit dem Reichtume ihrer Typen und unergründlichen Geheimnisse sowie mit ihren Ausblicken auf eine noch nicht abzugrenzende Zukunftsvollendung und Kulturentwicklung dem Beschauer sich mit der Gewalt einer höheren Macht und Wirklichkeit aufzudrängen und Ehrfurchtsgefühle zu wecken. Trotzdem werden dabei wesentliche Elemente der Religion übersehen. Auch die ganze Menschheit mitsamt aller ihrer Nüancierung und Kultur ist vor Gott nur ein wandelnder Schatten. Nie wird sie den unnahbaren Charakter des Absoluten und Heiligen an sich tragen können, wodurch sich das Göttliche vom Profanen wesentlich absondert, nie mit jener Forderung und bedingenden Allgewalt als das Du schlechthin sich vor uns hinstellen können, wie das Göttliche vor den religiösen Menschen hintritt. Ebensowenig wie angesichts der Welt ermöglicht sich der Menschheit und Kultur gegenüber jene Intimität der geistigen Zwiesprache, ermöglichen sich jene stillen Momente begnadeter Gotterfülltheit, welche die Religion in ihren köstlichsten Augenblicken mit sich bringt. Wohl gibt es ein Sichverlieren an Welt, Leben, Menschheit und Kultur, aber nicht ein persönliches *inneres* Geborgensein in ihnen wie in den Händen Gottes.

Gleicherweise sind „erotische“ und „religiöse“ Haltungen in sich durchaus verschieden, obschon, wie oben bemerkt, die geliebte Person als wirkliche oder geglaubte Erschließung

höherer Werte den Liebenden an den Bereich der Religion heranzuführen vermag. Aber wie die vorgenannten Formen läßt die Erotik das absolute Moment gänzlich vermissen. Völlige Abschwächungen des ersten starken Eindrucks, Irrungen und Selbsttäuschungen sind hier alltägliche Erfahrungen. Eine wahre innere Erlösung von der Bindung durch das Endliche und Relative, eine wirkliche Weltüberwindung durch die absolute Gottwelt wird nicht erreicht. Dazu bleibt alles wie bei der „religiösen“ Motivation durch den Kosmos, das Leben, die Menschheit und Kultur, im Bannkreis des Innerweltlichen, während die lebensvolle Religion durchaus akosmistischen oder hyperkosmischen Charakter trägt. In ihr völliges Gegenteil aber wird die Religion pervertiert in den Formen des sexualen Enthusiasmus. Innere Gottbeziehungen werden mit nervösen Erregungen und Exaltationen konfundiert. Ein Zerrbild der Natur tritt an die Stelle echter Übernatur.

Außer den bereits gekennzeichneten Merkmalen, die eine Grenze ziehen zwischen den skizzierten Bewegungen und der Religion, sind noch zwei grundsätzliche Unterschiede anzugeben. Alle genannten religiösen Objekte halten keiner philosophischen Kritik stand. Wie sie in keiner Beziehung die Bedingungen voll zu erfüllen vermögen, die das religiöse Bewußtsein ihnen stellt, so auch nicht die Forderungen, die seitens der Philosophie dem Absoluten gegenüber geltend gemacht werden müssen. Keines von diesen religiösen Objekten genügt, die Welt und sich selbst zu verdeutlichen. Da sie selbst den Grenzen des Relativen und Endlichen nicht entwachsen sind, scheiden sie sich nicht wesentlich von der Welt und harren selbst des Absoluten, durch das sie erlöst werden könnten. Endlich noch ein Entscheidendes: die genannten Richtungen haben, freilich in verschiedenartiger Rangordnung, keine genügende Wertschätzung des Subjektes. Diesem ist jedwede Eigenbedeutung genommen. Es ist nur da, um im göttlichen Objekte unterzutauchen. Sein Verlöschen ist mit dieser „Religion“ notwendig gesetzt. Und wo es als Individuum betont wird, da hat es seine Bedeutung in Form eines Augenblickserlebnisses oder erhöhter Lebens-

momente. Von einer Ewigkeitsbestimmung, von einer ewigen personal-bewußten Angliederung an Gott kann nirgendwo die Rede sein.

Und doch erkannten wir, daß im echten religiösen Verhältnis auch dem Subjekt eine hohe Bedeutung zukommt. Wenngleich es sich vor Gott als pures Nichts weiß, so erlebt es andererseits doch gleichfalls seine Gottverwandtschaft, die unwiderstehlich anziehende Kraft Gottes, fühlt seinen Wert in Gott. Sein Wille geht auf Erlösung, Gottvereinigung, Vollendung in Gott. Nicht sein Verlöschen als physisches Ich steht hier im Blickpunkt der Sehnsucht, sondern seine Umgestaltung durch Erdbefreiung und Gottverbindung. Dabei sind jene oben gezeichneten extremen Ichbetonungen vollkommen ausgeschlossen. Denn alle Wertung des Subjektes, von der hier die Rede ist, gründet in Gott. Es bleibt das schrankenlos Absolute, aber nicht als Vernichter, sondern als Erwecker und Vollender.

Nur die monotheistische Form der Religion umschließt beide Gesichtspunkte, den objektiven wie den subjektiven, in der wesensgemäßen Abstufung und Beziehung. Gott bleibt überweltlich, alles in allem; der Mensch, restlos von ihm bedingt, findet in ihm die Sabbatfeier seiner schöpferischen Vollendung. Dabei genügt, wie wir sahen, der Theismus zugleich auch allein den logisch metaphysischen Bedingungen des Absoluten. Er ist rational fundiert, um doch im Suprarationalismus zu enden.

Darum müssen wir die oben skizzierten Typen als religiöse Ersatzversuche bezeichnen; denn sie sind unzulänglich. Sie lassen die wesentlichsten religiösen Merkmale vermissen und befriedigen das kritische Denken nicht. Ihr Rationalismus ist letztlich Irrationalismus, nicht Suprarationalismus, Mystizismus, nicht Mystik.

Immerhin zeugen sie für den unverwüstlichen religiösen Trieb im Menschen und für die vielen Wege, welche zur göttlichen Wirklichkeit führen mögen, wenn sie zu Ende gegangen und nicht vorher unnatürlicherweise umgebogen und verabsolutiert werden.

Literatur

R. M. Rilke; vgl. u. a. bes. Das Stundenbuch. W. Bonsels; siehe vornehmlich: Martalim, eine Schloßgeschichte, ferner: Eros und Evangelium u. a. H. Blüher; vgl. von seinen bei Diederichs in Jena erschienenen Büchern: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft; In medias res; Grundbemerkungen zum Menschen; Werke und Tage; Werdejahr. B. Pünjer, A. Comtes „Religion der Menschheit", Jahrb. f. prot. Theol., 1882. A. Bonus, Religion als Schöpfung, Leipzig 1902. Br. Wille, Das lebendige All. Idealistische Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage im Sinne Fechners, Hamburg-Leipzig 1905 u. a. H. Hart, Gesammelte Werke, Bd. I, Berlin 1907. W. James, Pragmatism, 1907. Deutsch von W. Jerusalem, Leipzig 1908. C. Gutberlet, Philosophisches Jahrbuch, XXI., 1908. W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James, Braunschweig 1910. H. u. J. Hart, Vom höchsten Wissen. Vom Leben im Licht, Leipzig 1910. J. M. Guyau, L'irreligion de l'avenir. Deutsch von M. Kette, Leipzig 1910. G. Simmel, Die Religion, 2. A., Frankfurt a. M. 1912. E. Horneffer, Vom starken Leben, Leipzig 1912; siehe auch die Zeitschr.: Der unsichtbare Tempel von A. und E. Horneffer. E. Hammacher, Hauptprobleme der modernen Kultur, Leipzig u. Berlin 1914. A. Bonus, Religion als Wille, Jena 1915. E. Horneffer, Die künftige Religion, Bonn 1919. H. Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen, München und Leipzig 1919. H. Hartmann, Jesus, das Dämonische und die Ethik, Regensburg 1920. M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele, 4. u. 5. A., Stuttgart 1920. L. Ziegler, Der Gestaltwandel der Götter, Darmstadt 1920. R. N. Condenhove, Ethik und Hyperethik, Leipzig 1921. E. Beckmann, Die Religion in der neuen Dichtung, Zeitschrift: Die Hilfe, 1921 (Heft 3, S. 44 ff. u. Heft 4, S. 57 ff.). Fr. Gundolf, Stephan George, 2. A., Berlin 1921. K. Stange, W. Bonsels, Gütersloh 1921. K. Ludwig, Anthroposophie. Ihr Wesen und ihre Ziele, 3. A., Stuttgart 1922. L. Ziegler, Der ewige Buddho, Darmstadt 1922. Frz. Oppenheimer, System der Soziologie; erster Halbbd.: Der allgemeinen Soziologie Grundlegung, Jena 1922. W. Picht, Stephan George als Richter unserer Zeit, Hochland 1922/23 (Heft 1, S. 80 ff.). J. P. Steffes, Johannes Müller. Akademische Bonifatiuskorrespondenz, 38. Jahrg., Paderborn 1923 (Heft 2, S. 38 ff.). Vergl. auch die unter III 1 a und III 2 b notierte Literatur.

3. Typische individuale Formen der theistischen Religion

Nachdem die theistische Religion in ihrer Ausprägung negativ abgetrennt wurde von den übrigen Gebilden der Kultur sowie desgleichen von den Gestaltungen, die, wenn auch

als irgendwie „religiös“, so doch von dem hier vertretenen Standpunkte aus nicht als vollgültige Verwirklichungen der Religion zu betrachten sind, erübrigt nun, ihre positiven inneren Differenzierungsmöglichkeiten zu untersuchen. Und zwar zunächst in individualer Hinsicht.

Wie kommt es, daß ein und dieselbe Religionsform, wie der Theismus, innerhalb der lebendigen Menschheit so mannigfache, keineswegs eindeutige Verkörperungen findet? Der Grund könnte ein zweifacher sein. Es wäre möglich — und die Religionsgeschichte beweist es bis zu einem gewissen Grade —, daß Gott selbst sich nicht allen Menschen in gleichartiger und gleichstarker Weise erschließt. Da diese Dinge nun als rein innere Vorgänge der philosophischen Ergründung sich weithin entziehen, kann von hier aus keine wissenschaftlich gültige Typologie gewonnen werden. Ein zweiter Grund für die Mannigfaltigkeit der religiösen Erscheinungen liegt in der Seelenstruktur des religiösen Menschen selbst. Die Individualpsychologie erarbeitet eine Klassifikation typischer Seelenformen. Und diese können uns auch den Ausgangspunkt liefern für das innere Verstehen der religiösen Besonderungen, soweit dieses wissenschaftlich erreichbar ist. Nachdem W. James in seinen „Varieties of religious experience“ eine pragmatistisch bestimmte und ziemlich unmethodische Gruppierung der Hauptformen versucht hatte, haben in jüngster Zeit sich vor allem R. Müller-Freienfels, H. Scholz und E. Spranger um eine wissenschaftliche, zum Teil von Diltheyschem Geiste inspirierte Aufhellung dieser Dinge bemüht. Die hier niedergelegte Einteilung hat von allen gelernt, ohne sich enge diesem oder jenem anzuschließen.

Solchen Einteilungen bleibt natürlich immer etwas Problematisches anhaften. Sie sind darum unter Verzicht auf scharfe Exaktheit nur als richtungweisende Orientierungen zu betrachten.

Zum Zwecke unserer Typologie gliedern wir die Menschen einmal unter dem Gesichtspunkt der in ihrer Psyche vorherrschenden Begabung und Anlage, dann in Hinsicht des besonderen Charakters ihres seelischen Wesens und Lebens.

a) Die innere Begabung zeigt eine Bevorzugung entweder nach der Seite des Erkennens oder des Wollens oder auch des Empfindens, Fühlens und Wertens.

α) Der verstandesmäßig betonte Mensch wird stets den logisch-begrifflichen Momenten der Religion, den philosophisch-dogmatischen Seiten sein besonderes Interesse zuwenden. Für ihn ist die Religion wesentlich Erkenntnis und Wahrheit, von der dann alles andere abhängig ist. Er lebt von den religiösen Ideen und sieht in ihnen den Zentralkern. Darum trachtet er danach, auch die Religion, soweit wie möglich, als Erkenntnis begriffsweise zu besitzen und erweitert das Wissen gegenüber dem Glauben, den er auch als wissenschaftlich gesichert besitzen möchte. Wird dieser Erkenntnistrieb gegenüber der Religion systematisch geübt, so erhalten wir den Religionstheoretiker; wir heißen ihn Theologe, sofern er die Konfession, Religionsphilosoph, insofern er die Religion im allgemeinen zum Gegenstande wissenschaftlicher Denkarbeit und Methodik macht.

Wird dieser Erkenntniswille allzustark und ungezügelt, so bilden sich gewisse Grenzformen der Religiosität. Zunächst erscheint der Rationalist, der dem Glauben überhaupt nicht mehr Raum lassen und die ganze Religion samt ihren Geheimnissen in Vernünftigkeit und begriffliche Einsicht auflösen möchte. Seine Überbietung ist der Agnostiker und Skeptiker, der eine erkenntnistheoretische Begründung der Religion für unmöglich erachtet und so die Religion schließlich zerdenkt und bezweifelt, da sie ihm der Vernunft zu widerstreiten scheint, oder sich ihrer begrifflichen Auflösung widersetzt. Die Übersteigerung der Vernunft beginnt in ihr Gegenteil: Mißtrauen gegen die Vernunft, umzubiegen. Die Religion steht damit zunächst vor ihrer gänzlichen Zersetzung, die der Freigeist vollzieht, indem er mit allen religiösen Bindungen bricht und sie samt ihren Vorstellungen ins Reich der Unwissenheit, Abnormität und Fabel verweist.

Die religiöse Erkenntnis vermag aber auch andere Formen anzunehmen. Sie kann sich als ein höheres Schauen der Vernunft, als Intuition, betätigen. Diese vermag wiederum

ihr Objekt mehr im Äußern oder mehr im Innern zu suchen. Im ersteren Falle ergibt sich der Drang nach einer sinnfällig-symbolischen Darstellung des Göttlichen im andeutenden Bilde. Wir erhalten so den die Religion äußerlich in Kunst und Liturgie verobjektivierenden Menschen. Im anderen Falle kommen wir zu dem kontemplierenden, in die Anschauung der göttlichen Wesenheiten versunkenen, ganz verinnerlichten Frommen. Seine Steigerung führt zum religiösen Seher, der neue Tiefen des Göttlichen erschließt und als Prophet der Menge kündet. Eigentümlich ist ihm zumeist eine besondere Blickrichtung, die freilich mit dem ganzen Wesen der Religion in Verbindung bleibend, doch immer alles unter einem singulären Gesichtspunkt sieht. Löst sich die Fühlung mit dem Ganzen der Religion, und wird diese mit dem besonderen Motiv des Erkennenden und Schauenden identisch, dann entsteht der Sonderbündler und Häretiker. Begnügt sich letzterer nicht damit, allein für sich die Dinge so und nicht anders zu sehen, verlangt er vielmehr auch von allen anderen unduldsam nur die eine und gleiche Blickrichtung, so erscheint der Fanatiker. Eine weitere Lockerung der religiösen Idee aus dem Gesamtverbande der Religion sowie der sie begründenden Erkenntnis führt zum negativen Grenzfall des religiösen Irren, dessen Gedanken mit dem System der Wirklichkeiten nicht mehr vereinbar sind.

β) Der willensbetonte Mensch bevorzugt die Tat vor Wissen und Schauen. Ihm steht die religiös-kirchliche Praxis obenan. Er ist der eifrige Ausüber der Religion, die ihm wesentlich als Aktivität erscheint. Eine Intensivierung dieses Willens bis zur Lebensform, zum Beruf erzeugt einerseits den Religionsdiener und Priester, die im Dienste der religiösen Gemeinschaft stehen, den mehr sich selbst gehörenden Mönch, den Ordensmann andererseits. Verbindet sich der Wille mit rationaler Betrachtung, so erfolgt die religiöse Betätigung unter dem Gesichtspunkte der Ethik. Die Steigerungsgrade bedingen eine doppelte Möglichkeit. Die in religiöser Zielrichtung sich voll auswirkende Sittlichkeit schafft den heiligen Men-

schen im engeren Sinne. Löst sich aber die Ethik von der Religion oder macht sie sich diese gänzlich dienstbar, so erwächst daraus der Ethizismus mit Hintansetzung oder völliger Verlöschung der Religion in der Ethik. Spornt der Egoismus den religiösen Willen an, so verführt er ihn leicht dazu, Gott zu versuchen, um ihn seinen persönlichen menschlichen Wünschen gefügig zu machen. Es entsteht der Magier, der widergöttliche Pol, der Gott seinen Willen aufzwingt. Paart sich der Wille endlich mit dem wertschätzenden Gemüte zur Liebe, so bildet sich der Typus des Seelsorgers, und auf erhöhter Stufe der Typus des Missionars und Apostels, die sich der Ausbreitung der Religion widmen; sowie fernerhin der Typus des Reformatoren, der, angeglüht von der Heiligkeit Gottes, die Religion den Erdenschlacken zu entwinden sucht. Eine letzte Steigerung der religiösen Willens- und Liebeskraft erzeugt den heroischen Menschen und Märtyrer, der alles, auch sein Leben, in den Flammen seiner Religion aufgehen läßt.

γ) Der gemütvolle Mensch lehnt sich gern an die liturgische Darbietung der Religion an, und zwar nach ihrer ästhetisch-gefühlsbetonten Seite hin. Jedenfalls wird ihm die Religion etwas Fühlbares, ein Genuß und Seelenerlebnis. Religion ist ihm innere Notwendigkeit. Er wird darum am seltensten Apostel. Eine besondere Aufgeschlossenheit für die religiösen Werte ist ihm eigentümlich. Er liebt es, sich in sie zu versenken und innerlich möglichst mit ihnen zu verwachsen. Diese Einstellung disponiert besonders zur mystischen Form der Religiosität. Der Mystiker ist überzeugt, das Göttliche auf dem Wege unmittelbarer, innerer Erfahrung erlebt zu haben. Er steht in direkter Berührung mit der jenseitigen Welt. Dies kann nun auf zweifache Weise geschehen: es kann sich im Mystiker die werterschlossene gemüthafte Haltung mit der Erkenntnisfunktion verbinden und so zur mystischen Intuition oder zur Schaumystik führen, bei der die Berührung mit der Welt des Göttlichen auf dem Wege des Schauens erfolgt. Oder aber, es kann die Mystik sich vornehmlich im Bereiche des Strebens und Lie-

bens äußern und das Göttliche dem Menschen in der Liebeserfahrung darbieten. Jedenfalls charakterisiert dies den vollendeten Mystiker, daß er mit der Grundkraft seines Fühlens, Schauens und Liebens die religiöse Wertwelt erfahrungsgemäß verkostet und die ganze übrige Welt in ihr versinken läßt. Eine kritiklos gepflegte oder gesuchte Mystik artet leicht aus in Mystizismus, dem sowohl in der äußeren wie inneren Welt alles zum eingebildeten, unwahren „mystisch-religiösen" Erlebnis werden kann. Dabei zeitigt er oft absurde und krankhafte Erscheinungsformen und wird zur religiösen Hysterie.

b) Diese typischen Grundformen des religiösen Menschen werden ergänzt durch die Modulationen, die der besondere Charakter im Wesen und Leben eines jeden Menschen mit sich bringt.

α) Schwermütige, deprimierte Naturen sind ernsten, aufregenden, lastenden Eindrücken besonders erschlossen. Sie sehen in Gott vornehmlich den Gebieter, Richter, die unnahbare Heiligkeit. Drohend und strafend steht er vor ihnen. Sie leiden deshalb unter dem Gefühl von Unreinheit und Sündhaftigkeit, sind leicht angstgequält und neigen zum Büßer- und Asketentum. Im Gegensatz dazu reagieren leichte, freudige Naturen mehr auf das Erhebende, Befreiende, Beseligende und Erlösende in der Religion. Sie schauen mehr die Motive der Güte, des Erbarmens, der Nachsicht und Liebe in Gott und fühlen sich trotz aller Erdenmängel als erlöste Kinder im Reiche Gottes.

β) Aktive Menschen machen ihre Religion zur Tat. Eine anregende, helfende, erlösende, missionierende Kraft strömt von ihnen aus. Passive Menschen mit ausgeprägtem Empfindungsleben und innerem Pathos bevorzugen den stillen inneren Besitz, das einströmende Gefühl der Ruhe, Kontemplation und mystisch-genießende Versenkung.

γ) Stark ichbetonte Menschen werden von der Religion sehr individuell affiziert. Dadurch entstehen mannigfache neue Formen. Äußert sich dieser Zug wesentlich im Gefühl, so entsteht leicht ein Hang zum Alleinsein, zur Einsamkeit. Gott wird in der Abgeschiedenheit gesucht, jen-

seits der Menschen. Es formt sich der Einsiedler. Dieser mag noch lockere Verbindung mit Kirche und Gemeinschaft aufrecht erhalten oder sich mit anderen gleichgearteten Menschen zu kleinen Verbrüderungen und Sekten zusammenschließen oder alle sozialen Verknüpfungen lösen. Eine letzte Steigerung läßt selbst Gott und Welt im Ichgefühl untergehen und wird zu einem egozentrischen Monismus, womit dann der Boden des Theismus verlassen wird. Die vornehmliche Äußerung des Ichgefühls in Verstand und Wille treibt schließlich zur autonomen Religion. Anerkannt wird dann nur noch, was sich in der eigenen Erkenntnis oder im eigenen Erleben erschloß, ferner nur, was die eigene persönliche Tat vollbrachte. Zwischeninstanzen wie Offenbarungsträger, Erlöser, kirchliche Institutionen werden mehr oder minder abgelehnt. Nur die persönliche Unmittelbarkeit erfährt Anerkennung und Schätzung.

Diesen autonomen Individualitäten zur Seite gehen Menschen mit prononziertem Gemeinschaftsempfinden. Auch ihre Religion ist dadurch bestimmt. Sie stehen in ihren Beziehungen zu Gott wesentlich unter dem Einfluß von Kirche und Gemeinde. Gebet und Übung innerhalb der religiösen Körperschaft geben ihnen mehr Befriedigung. Damit verbindet sich auch eine weitere innere Determiniertheit in Intellekt und Wille. Hier ist Erkenntnis und Erlebnis vornehmlich durch das Gemeindebewußtsein, also durch das Dogma bestimmt. Der Weg zu Gott führt über Vermittlungsinstanzen. Auch der Weg der Erlösung. Ein Erlöser ebnet den Heilsweg, kirchliche Gnadenkräfte und seelsorgerliche Hilfe fördern ihn. Dabei kann diese Zugehörigkeit zur Gemeinde einen ganzen Klimax durchlaufen, angefangen von einer rein äußerlich-mechanischen Verknüpfung bis zur völligen glutvoll-persönlichen Einswerdung mit dem Geiste der Gemeinschaft.

δ) Weiterhin finden wir Menschen von so akzentuiertem **Weltgefühl**, daß sie das Göttliche stets mehr oder minder in Verbindung mit der Welt erleben. Arbeit an der Welt und ihrer Kultur wird dann leicht als religiöses Werk empfunden. Gott und sein Reich wird durch das Medium von

Welt gesehen. Erreicht dieses Zusammen von Welt und Gott einen bestimmten der Identifikation nahekommenden Grad, so treten die für den Theismus nicht mehr erträglichen Grenzfälle des kosmozentrischen Pantheismus oder Monismus ein.

Andere fühlen den *Abstand von Gott und Welt* stärker als deren innere Zusammengehörigkeit. Infolgedessen neigt die Religiosität zu *weltflüchtigem* und *asketischem* Verhalten. Die Welt drängt sich dem religiösen Menschen in ihrer Mangelhaftigkeit und Sündbelastung stärker als mit ihren positiven Werten auf. Darum ist sie zu überwinden. Eine Neuschöpfung muß an ihre Stelle treten, nachdem das Alte abgetan ist. So kommt es mehr oder minder zu einer *akosmistischen Askese*, um durch sie der Welt und des sündigen Menschen ledig zu wergen. Bei gemüthaft erregbaren Menschen prägt sich aus der Typus des *Apokalyptikers* oder *Chiliasten*, der auf eine nahe Zerstörung dieser gottfremden bösen Welt durch den bevorstehenden plötzlichen Hereinbruch einer neuen Weltordnung, des Reiches Gottes, wartet.

ε) Endlich variieren die Menschen hinsichtlich der *Dauer* und der zeitlichen Art ihrer religiösen Empfänglichkeit. Manche sind so erdgebunden, sei es nach innen oder nach außen, daß ihr ganzes gewöhnliches, tägliches Leben völlig innerhalb der Weltgrenzen hingleitet. Die tieferen Hintergründe der Wirklichkeit entziehen sich ihren Blicken restlos. Die Welt und ihr Leben ruht vollkommen in sich selbst. Nur bei außergewöhnlichen Anlässen, wenn der ruhige äußere Fluß der Dinge durchbrochen wird oder im Innern Erschütterungen den Gleichklang des seelischen Geschehens aufheben, dann öffnen sich plötzlich vor dem erstarrenden, staunenden Auge die tiefen Gründe und Abgründe des Lebens, und die Majestät des Ewigen und Absoluten tritt beherrschend auf den Plan. Als großes Erlebnis und Ereignis zieht die Religion dann durch die Seele, um über kurz oder lang wieder ganz im Strom der alltäglichen Erdgebundenheit unterzusinken. Bei solchen Menschen hat die Religion nur die Form der Episode. Sie ist gelegentliches Ereignis, Trauer- oder Feierstunde.

Demgegenüber sind die innerlichst religiösen Menschen stets irgendwie unter der bestimmenden Bannkraft der Religion. Nie verschlingt sie die Umwelt so, daß sich die Überwelt ganz ihren Blicken entzöge. Alles Weltsein ist für sie nur Transparent und Gleichnis, das den Blick auf tiefere Dinge lenkt. Sie sind allezeit eingehüllt in die Ahnungen des Ewigen und wandeln nur in seinem Licht. Jedes Geschehen erleben sie, freilich in abgestuftem Stärkegrad, als Regung des Unergründlichen. Das Große stellt nur eindrucksvoll vor die Seele, was diese auch im Kleinen liest. So ist die Religion eine das innere Leben stets begleitende Melodie, wie das Rauschen eines fernen Wasserfalles.

Mit Vorliegendem sollten nur *gewisse Hauptlinien* religiöser Empfindungs- und Erlebnisweise angedeutet werden. Es ist damit der Reichtum der individuellen religiösen Ausprägung natürlich nicht annähernd erschöpft. Man denke nur an die vielen möglichen Zwischenstufen sowie an die neuen Formen, die sich durch Mischung und Kreuzung einiger der vorgeführten Typen ergeben. Erst wenn die Individualpsychologie ihre Typenforschung des natürlichen Seelenlebens weiter gefördert haben wird, läßt sich auch der religiösen Wirklichkeit in der Fülle menschlicher Besonderungen näher kommen.

In all diesen singulären Formen des religiösen Lebens liegt, abgesehen von zersetzenden Grenzfällen, eine gewisse Berechtigung. Ihre bedenkliche Seite hebt erst da an, wo der einzelne Gesichtspunkt völlig isoliert und verabsolutiert wird, so daß die Religion ausschließlich und allein in dieser Gestaltung erscheinen müßte. Das bedeutete eine sektiererische und häretische Verkleinerung und Verengung des Göttlichen. Als Unendliches, Unbedingtes und Absolutes geht die Gottheit nie in die endliche relative Schale eines menschlichen Innern völlig ein. In der endlosen Fülle individualer Besonderungen bricht sich der einfache Strahl des Göttlichen reicher und vermittelt uns eine leise Ahnung seines innerlich unausschöpfbaren Wesens. Darum muß die individuale Religionserfassung, will sie ihr Gottesbild nicht

entstellen, Fühlung bewahren mit den übrigen Ausprägungen des religiösen Lebens und an ihnen sich selbst stets korrigieren. Das Individuale ist solange stark und wahr, als es eine zwar singuläre, aber doch immerhin zugleich eine das Ganze irgendwie mitumgreifende Darstellung und Verwirklichung bedeutet. Das führt uns zur Soziologie der Religion.

Literatur

W. Stern, Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen, 2. A., Leipzig 1911. R. Müller-Freienfels, Persönlichkeit und Weltanschauung. Psycholog. Untersuch. zur Religion, Kunst und Philosophie, Berlin-Leipzig 1919. E. Lucka, Grenzen der Seele, 8. u. 9. A., Berlin 1920. J. P. Steffes, Die psychische Grundstruktur der Religion. Zeitschr. f. christl. Erziehungswissenschaft und Schulpolitik, 15. Jahrg., Heft 1 u. 2, Paderborn 1922. H. Scholz, Religionsphilosophie, 2. A., Berlin 1922. K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 2. A., Berlin 1922. E. Spranger, Lebensformen, 3. A., Halle 1923.

V. Soziologie der theistischen Religion

1. Der soziologische Aufbau der theistischen Religion

Nicht nur seiner physischen Existenz nach ist der Mensch eingebettet in den allgemeinen menschlichen Zusammenhang, indem er einzig durch den Kräfteaustausch mit der Umwelt sein Leben zu erhalten vermag, sondern nicht minder trifft dies auch seinem geistigen Sein nach zu. Sprache, Zivilisation und Kultur, als Produkte des sozialen Geistes, umgeben uns von Jugend an, bereit, sich uns zu schenken, sobald die Tore der Seele sich dafür öffnen können. So sind wir auch innerlich innigst verwachsen und verflochten mit der geistigen Umwelt und Vorwelt. Wir stehen auf den Schultern derer, die uns voraufgingen. Dies nötigt die Menschen zu engerem Zusammenschluß und bedingt naturgesetzlich eine soziologische Gruppierung je nach den Kräfteströmungen, denen die einzelnen ausgesetzt sind, oder die sie aus sich zu entlassen vermögen. Eine Emanzipierung vom sozialen Austausch würde in jeder Beziehung tötend und erstarrend wirken. Das gilt auch für die Religion. Für gewöhnlich lebt der Mensch von dem religiösen Besitz seiner Umwelt, bis er gereift ist, und auch dann noch wird er, mag er sich entscheiden wie immer, doch stets irgendwie im Banne religiös-sozialer Bestimmtheit bleiben. Wäre jeder religiös nur auf das angewiesen, was er selbst an religiösem Leben aus seiner Innen- und Außenwelt gewinnen kann, so blieben wir durchweg alle in sehr kümmerlichen Formen stecken. Der soziale Verband aber führt uns die großen religiösen Stromfluten der Vergangenheit zu, sowie die Erfahrungen, Erleuchtungen und Energien, die den Genien auf den Gipfeln der Menschheit geschenkt werden, und ermöglicht uns die Teilnahme an diesem unerschöpflichen Gesamtreichtum. Damit sind wir bis zur letzten Wurzel religiöser Soziologie vorgestoßen. Und es erhebt sich nun die Frage nach den besonderen Formen soziologischer Ausgestaltung. Vor allem waren es bisher M. Weber, A. Bonus, E. Troeltsch und M. Scheler, welche der Soziologie der Religion eigene Forschungen

im positiven Sinne gewidmet haben. Vor ihnen hatten Positivisten und Sozialisten die Religion im Rahmen der gesamten Geistesentwicklung mit in ihre soziologischen Betrachtungen hineingezogen, allerdings bei völlig negativer Stellung zur Religion. Für die Vertreter der positivistisch-marxistischen Theorien ist, wie früher schon hervorgehoben wurde, der wirtschaftliche Prozeß der Wurzelboden des aufblühenden geistigen Lebens und das tiefste Motiv für seine jeweilige Form. Das gilt gleicherweise für die Religion. Auch sie steht im Dienste der natürlichen, wirtschaftlichen Lebensentfaltung des Menschen und wird von hier aus geprägt. Umgekehrt kann sie, einmal ins Leben gerufen, in ihrer Ausgestaltung auch ihrerseits stärksten Einfluß auf den Verlauf der wirtschaftlichen Ordnung gewinnen.

Daß mit K. Marx u. a. eine gewisse Wechselwirkung zwischen Geist und Wirtschaft anzunehmen ist, untersteht keinem Zweifel. Indessen kommt dem Geiste und namentlich der Religion, besonders in der gefestigten Form einer Offenbarungsreligion, doch eine weit größere Selbständigkeit dem Stoffe gegenüber zu, als ihm hier konzediert wird, während die Frömmigkeitsformen als bewegliche Lebendigkeit leichter den Einwirkungen ökonomischer Verhältnisse und Wandlungen unterliegen. Wie schon früher gezeigt wurde, weist die lebensvolle Religion gar nicht die Wesensmale auf, die sie als bloße Spiegelung ökonomischer Verhältnisse besitzen müßte. Sie ruht auf Wurzeln und Kräften, die nicht aus der ökonomischen Erde stammen, wenn auch von hier aus allerlei Einflüsse herüberwirken mögen. Und wie das Wesen der Religion letztlich nicht bedingt ist durch wirtschaftliche Verhältnisse, so ist wohl auch die Grundstruktur ihrer soziologischen Verkörperlichung und Gliederung keineswegs ein bloßes Produkt der Ökonomie. Wir werden die von außen kommenden Modifikationen nicht mehr als akzidentell und peripherisch betrachten dürfen.

M. Weber hat sich von dem positivistisch-marxistischen Schema, das die Entwicklung lediglich dialektisch denkt und dabei den ganzen Prozeß in die Formel „wirtschaftlicher Unterbau — kultureller Oberbau“ preßt, frei gemacht. Freilich

behält auch er die Stufung von Wirtschaft und Kultur scharf im Auge und hat an ihrer Hand wertvollste Einsichten gewonnen. Aber er waltet mit ihrem gegenseitigen Verhältnis weit freier, läßt im Hinblick auf unseren Fall bald die Religion sehr stark von der wirtschaftlichen Lage geformt werden und bald andererseits die Ökonomie in starker Abhängigkeit vom religiösen Ethos erscheinen. Man denke nur an seine außerordentlich wertvollen Studien über das Verhältnis von der protestantischen Ethik zum Kapitalismus, sowie über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einen vollen Einblick in die soziologischen Energien der Religion gibt M. Weber freilich nicht.

A. Bonus versucht eine biologische Deutung der religiösen Soziologie. Trotz des wesensmäßig individualistischen Charakters der Religion ist sie zum Zwecke ihrer Entfaltung auf Gemeinschaftsbildung angelegt. Die Kirche ist ihrem Wesen und Willen nach die Menschheit auf dem Wege zu ihrer nächsten höheren Entfaltung. Dadurch aber, daß sie die Menschen innerlich erhöht, wird sie selbst aus einer religiösen zu einer kulturellen Erscheinung. Sie verfestigt sich institutionell. Gegen diese Erstarrung bäumt sich immer wieder das individuelle, spezifisch religiöse Bewußtsein auf und schafft gegenüber der Kirche freie Gesinnungs- und Wahlgemeinschaften, in denen der Führer als Träger von Offenbarungen gilt. Aus der Reibung und Konkurrenz dieser Kreise bahnt sich der nächstfolgende höhere Menschentypus vor.

Diese von Fr. Nietzsche inspirierte Lehrweise verkennt den tiefen Unterschied zwischen religiöser und rein natürlicher Menschenentfaltung. Gewiß spielt der Gegensatz zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen toter Institution und lebendigem Erleben, zwischen Erstarrung und Wachstum auch in der Religion und gerade in ihr und ihrer Soziologie eine große Rolle. Aber das treibende Motiv ist hier die allseitige Bestimmung der Lebensfunktionen durch Gott und seinen absoluten Wert. Diese umgreift notwendig auch die Gemeinschaft und macht sie religiös; denn nur in ihr und durch sie ist die Allherrschaft Gottes möglich. Bei

A. Bonus aber ist ein unbestimmtes, stets relatives Entwicklungsideal energetisch-vorwärtstreibendes Prinzip. Die Differenzierung der religiösen Soziologie im einzelnen wird bedingt durch die Stellungnahme zu den auf individueller Besonderung beruhenden innerreligiösen Spannungen und Motiven.

Konkreter erscheint die Frage nach der religiösen Vergemeinschaftung bei E. Troeltsch behandelt. Er sieht in der soziologischen Anordnung den tieferen Grund für die nähere Ausgestaltung und Formung der religiösen Phänomene. Die etwa im Sinne des Katholizismus als Kirche straff organisierte Religion wird aus sich heraus notwendig zur Verfestigung ihres inneren Gehaltes in Dogma, kasuistischer Moral, Liturgie, kanonischem Recht und Disziplin drängen. Einmal zwingen die Massen ihres äußeren Bestandes zu sinnfälliger Verdichtung und Verkörperung des an sich Unfaßbaren, andererseits kann die Kirche nur dann allen Eintritt gewähren, also Weltkirche werden, wenn sie das Heilige ins Objektive zurückverlegt und von ihren Bekennern nicht Heiligkeit zu verlangen braucht. Die Einheit wird hier garantiert durch den Willen und die Macht der kirchlichen Autorität, die zu den außerkirchlichen, staatlichen Gewalten darum in ein Konformitätsverhältnis zu gelangen sucht.

Die weit mehr gelockerten Verbände des Sektentums bedingen dagegen von selbst eine strengere sittliche und religiöse Haltung: das Heilige wird im Subjekt gesucht. Sie sehen Gott vor allem als den Reinen an, vor dem nichts Unreines besteht. Sie scheiden sich von der Welt ab, um von ihr nicht befleckt zu werden, weil jeden Augenblick Christus als Weltenrichter wiederkommen kann, um die Menschen seinem letzten Urteilsspruch zu unterwerfen und sein Reich auf der erneuerten Erde aufzurichten. Da sie jedweden Machtgebrauch nach außen hin verwerfen, fordern sie von allen Gewalten Toleranz und „religiöse Neutralität“.

Endlich charakterisiert Troeltsch noch eine dritte und letzte Grundform: die unsoziale Isolierung des Einzelnen zum Zwecke des mystischen Gottesverkehrs. Die starke exklusive Hervorkehrung des persönlichen Erlebens in der Reli-

gion läßt die objektiven Gehalte mehr und mehr bis zur völligen Auflösung verblassen. Damit zerbrechen auch die sozialen Beziehungen. Die Religion wird zur Bewegtheit der eigenen Seele; bei ungeistigen Menschen leicht chaotisch ausartend, bei geistig gerichteten oft sich fortbildend zum Ausgangspunkt einer autonomen Wissenschaft und Kultur. Da alle äußeren Bindungen wie Dogma, Kirche usw. sich vollständig relativieren, so bleibt als Gemeinsames über und hinter den Individuen nur die Einheit des gleichen autonomen seelischen Rhythmus, dem nach innen wie nach außen keinerlei fremdartige Hemmnisse entgegenstehen. Darum verfällt diese Art leicht einem skeptischen und relativistischen Individualismus.

Den Grund dieser verschiedenartigen Ausformung des religiösen Lebens, die zudem auch eine Fülle von möglichen Mischformen enthält, sieht Troeltsch in der religiösen Uridee, welche im Unbewußten liege und eingebettet sei in die instinktiv damit gegebene Gemeinschafts- und Kultusform.

Diese Auffassung ist weithin zutreffend. Die religiöse Grundanschauung, das göttliche Urerlebnis ist der formal bestimmende Faktor für die soziologische Gestaltung. Letztere ist dann entscheidend für die weitere Ausformung, indem sie die Veranlassung gibt, die in der noch unreflektierten Gottesanschauung liegenden Motive nach Bedarf und zu seiner Zeit geformt in das helle Bewußtsein zu stellen und zu verobjektivieren.

Die Ursache und die erklärenden Gründe dafür, daß die Gottesauffassung hier und dort so stark verschieden ist, sind so komplexer Art, daß sie in jedem Einzelfalle nur schwer feststellbar sind. Mancherlei Gesichtspunkte dafür wurden gelegentlich in dieser Schrift herausgestellt. Hier kann die Frage nicht weiter erörtert werden und muß der Religionsgeschichte und Religionspsychologie überlassen bleiben.

Nur so viel sei noch gesagt, daß die Gottesvorstellung, die zur Sektenbildung und radikal individualisierenden Mystik führt, bedeutsame Stücke im Wesen Gottes übersieht und andere dafür in einseitiger Isolierung übersteigert. Der Sektierer wie der Mystiker hat ein verengtes und zugleich ver-

schärftes, durch die Gotteserkenntnis der übrigen religiösen Menschen nicht ergänztes und korrigiertes Bewußtsein. Solange noch die organische Einheit mit dem religiösen Gesamtbewußtsein bewahrt bleibt, bedeutet die Sonderart des Gottesumganges einen Typus, aber keine Spaltung.

Das innere Wesen Gottes als des schlechthin Absoluten verlangt, daß er als universal für alle verbindlich empfunden wird, fordert von sich aus die breiteste Grundlage für sein Bekenntnis und seine Anerkennung. Da nun weiterhin die Gotteserkenntnis aller Einzelnen nicht gleich groß, und die Menge wie auf allen Gebieten, so auch hier mitlebt von dem Reichtum der Genien und Führer, so ergibt sich von selbst die Notwendigkeit einer organischen Verbindung und Gliederung. Nur so ist eine fortschreitende Erfassung aller Menschen durch den Gottesgedanken sowie eine ständige Vertiefung desselben möglich, wenn alle göttlichen Rinnsäle in der Menschengeschichte eingesammelt und für alle erreichbar werden. Dies ist um so mehr der Fall da, wo eine übernatürliche göttliche Offenbarung, sowie erlösende Heilstaten durch Gott selbst angenommen werden. Da diese als einmalige Geschehnisse vorliegen, in ihrer ausstrahlenden Wirksamkeit aber allen zugänglich gemacht werden sollen und müssen, so ergibt sich naturgemäß die Notwendigkeit, die Menschen organisch fest zusammenzuschließen, um durch ihr Geäder hindurch den Lebensstrom der Gottheit, den er dort und hier quellhaft aufspringen ließ, hindurchgleiten zu lassen. Damit begreift sich z. B. die innere plasmatische Kraft, die dem Katholizismus sowohl in seiner östlichen wie westlichen Form Gestalt verlieh. Daß dann die äußere Katholizität notwendig auf den geistigen Gehalt einwirkt, indem sie eine ihr entsprechende Formulierung erheischt, ist klar. Hier bedingt die soziologische Art den weiteren inneren Auf- und Ausbau des Gehaltes, der aber seinerseits der Ausgangspunkt für die soziologische Struktur war. Beim Katholizismus ruht alle religiöse Betätigung letztlich auf einer logischen Grundlage, auf dem Logos seiner Gottesanschauung. Die bestimmte Fassung des Gottesgedankens und seiner weiteren Ausgestaltung in Theorie und Praxis ist die Voraussetzung

für die praktischen Entfaltungen der Religion. Mit diesem fundamentalen logischen Grundbestande ergibt sich die straffe Durchführung der organisatorischen Idee.

Im Lichte dieser Auffassung ist die Kirche jene Form einer inneren Gesinnungsgemeinschaft, die sich auf einem in der Grundstruktur gleichen Gottesbewußtsein aufbaut mit der Zweckbestimmung, der Gesamtheit der Menschen die ganze Fülle ihrer Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung und in notwendiger Konsequenz daraus den Reichtum ihrer Gottesliebe und erlösenden Heilskräfte zu vermitteln. Diese Form der Kirche erhält ihre Vollendung erst auf dem Boden der positiven Offenbarung, wo sie, wie etwa im Katholizismus, als mystischer Leib Christi erscheint, als Lebensorganismus, geeint durch Dogma, Sakrament und Liturgie, durch deren Vermittlung den Gliedern die göttliche Lebenskraft des Hauptes zuströmt. Hier wächst sie mit ihrem Wesen tief hinein ins Metaphysisch-Göttliche, so sehr auch ihr äußeres Sein dem historischen Wandel unterliegt. Die notwendige Konsequenz ihrer inneren Struktur sind die vielen empirischen Spannungen: so zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen Institution und persönlichem Erleben, zwischen absolut Gültigem und zeitlich Vergänglichem, Spannungen, deren Lösung sie grundsätzlich bedeutet und dennoch in Raum und Zeit nur annähernd erreicht.

Es scheint, daß zur Stunde die kirchliche Form der Religion nach allem Elend individualistischer Zersetzung wieder mehr Macht über die Geister gewinnt. Besonders stark empfunden und erlebt wird die Kirche im erwachten russischen Denken. Erschaut doch z. B. ein Mann wie Solovjeff die Religion überhaupt nur unter dem Bilde der im Reiche Gottes verkörperten „Gottmenschheit".

Inhaltlich deckt sich mit dieser Darstellung der Kirche diejenige M. Schelers weithin, wenn auch nicht formell. Für ihn ist auch soziologisch der Liebesprimat entscheidend. Die religiöse Gemeinschaft kommt zustande, indem sie in ihrer Totalität den Liebesakt Gottes mitvollzieht. Sie ist Einheit in der absoluten hl. Person, deren Lebensakt durch sie hindurchzittert. Die Eingliederung und das Wachstum

der Einzelglieder erfolgt durch die Nachahmung der hl. Person, indem deren Liebesenergie sie erfaßt. Daraus ergibt sich entsprechend der wesenhaften Eigenart der Individuen auch je und je eine besondere Gotteserfahrung der einzelnen. Darum bietet erst der Gesamtvollzug der Gotteserkenntnis innerhalb einer universalen Menschheitskirche eine volle Gotteserkenntnis. Diese organische, notwendige Einheit der religiösen Menschen in dem einen Gott bindet sie in Liebe, Leben und Erkenntnis zusammen und macht jeden einzelnen für das Gesamte verantwortlich; denn Wert und Unwert jedes Einzelnen bedeutet ein Plus oder Minus gegenüber dem Gesamtwert. Vollendet wird diese organische Gemeinschaft durch das Opfer. Die Lebensverflochtenheit aller macht erst den Schmerz möglich als scheinbare Verkümmerung des Individuums. Die sich aufopfernde Selbsthingabe für das Ganze aber überwindet ihn, indem das Einzelleid getragen wird um der Gesundheit und der Vollkommenheit des Ganzen willen, und richtet so die Herrschaft Gottes auf.

Nicht teilen können wir bei dieser geistreichen Deutung Schelers die Zurückführung der soziologischen Wirkfaktoren auf die Liebe als ihrer letztlich einzig bestimmenden Kraft. Nach unserer Meinung geht der Logos dem Eros-Pneuma irgendwie voraus. Dazu geht Schelers Kirchenphilosophie wie seine gesamte Religionsphilosophie in Anlehnung an die Patristik, besonders an Augustin, von der historischen, im Lichte der übernatürlichen Offenbarung stehenden Menschheit aus, ohne daß immer die Grenzlinie zwischen Natur und Übernatur — siehe auch namentlich seine Sakramentenlehre — deutlich gezeichnet erscheint.

Ruht aber die religiöse Gemeinschaft in erster Linie auf einer Erkenntnisbasis, so folgt, daß mit deren Zerstörung auch die weit ausgreifende und zugleich sehr eng gefügte Gemeinschaftsform zerbricht. Die Lockerung des theoretisch-dogmatischen Gefüges, wie etwa beim Protestantismus, läßt das praktische Moment der persönlichen Erlösung oder des Erlebens allbeherrschend in den Mittelpunkt treten. Die damit notwendig gegebene stärkere Betonung des Subjekts erweicht die sozialen Bande. Die gleiche G e s i n n u n g

eint. Das führt zu loseren Verbindungen entweder der weit gespannten Landeskirche, die bei der dogmatischen Zerklüftung ein nur lockeres Band, fast mehr negativer als positiver Gemeinsamkeit, zusammenhält, oder zu kleineren engeren Verbrüderungen, seelisch geeint durch gleiche geteilte ethische Forderungen und religiöse Erwartungen, bei denen alle religiöse Funktion wesentlich persönliche Angelegenheit wird, sei es im Hinblick ernster sittlicher Arbeit oder beglückender Hoffnung und Erfahrung.

Schreitet der Prozeß der Versubjektivierung noch weiter fort, wird die Religion und das von ihr zu vermittelnde Heil immer ausschließlicher auf die persönliche Seele einzig und allein unter Preisgabe der Reichs-Gottes-Idee bezogen, so lösen sich die religiös sozialen Bande überhaupt, und eine völlige Vereinzelung der religiösen Subjekte greift Platz. Das ist, wie auch oben mit Troeltsch schon betont wurde, namentlich der Fall bei der extrem mystischen Art des religiösen Lebens. Hier ist von äußerem sozialen Zusammenhang überhaupt nicht mehr die Rede.

In allen diesen Fällen wurde als Voraussetzung stets der theistische Gottesgedanke angenommen, der eben wegen seiner theistischen Form bereits einen, wenn auch noch nicht bis ins einzelne detailliert bestimmten dogmatischen Gehalt besitzt und sich deshalb von der Psyche des Menschen nicht beliebig formen läßt. Fehlt aber diese innere sachliche Bestimmtheit, dann ist der Mensch mehr und mehr geneigt, das Göttliche möglichst vollständig mit seinen Kategorien zu umspannen. Dann wird der Gottesgedanke leicht nationalisiert, von den einzelnen Stämmen und Völkergruppen und Kulturen auf ihre jeweiligen Geistesgrenzen und ökonomisch-soziologischen Besonderheiten eingeengt, m. a. W. zum Exponenten ihrer Geschichte und Soziologie gemacht. Das Göttliche erhält dann oft das Gepräge der Nation und des Klans. Und wie die Nationen sich feindlich gegenüberstehen, so auch deren Gottesvorstellungen, die Götter. Die profanen, ethnischen, ökonomischen, politischen und soziologischen Formen werden von selbst auch zu religiösen. Die Religion ist hier nur die besondere und vielleicht wirksamste Art der

Völkerschaft, sich selbst zu besitzen, m. a. W. das kraftvollste Band ihrer soziologischen Zusammengehörigkeit und Gliederung. Alles, was sich nicht organisch dem Ganzen einordnet, wird als superstitiös oder häretisch empfunden. Wer die soziologischen Strukturen der nicht-theistischen Völker beschreibt, beschreibt damit durchweg zugleich auch die Soziologie und Axiologie ihrer Religion. Durchweg, sage ich. Denn da, wo der Wesensunterschied des Religiösen und Göttlichen vom Weltlichen und Profanen noch genügend empfunden wird, sind, wie die Religionsgeschichte zeigt, auch soziologische Formen rein religiösen Charakters möglich. Man denke nur an gewisse Gemeinschaften von Priestern und Priesterinnen. Natürlich waren auch sie oft genug nur Funktionäre der staatlichen und nationalen Wohlfahrt oder esoterischer wissenschaftlicher Forschung. Aber sie waren es nicht überall, wie ein Blick z. B. auf die tibetanischen Mönche lehrt. Indes ist dieser Gesichtspunkt hier nicht weiter zu verfolgen, da unsere Untersuchung den Theismus zur Voraussetzung hat. Innerhalb seines Geltungsbereiches ist für den soziologischen Aufbau entscheidend, wie wir sahen, die besondere Art des Gottesbegriffs.

Dessen Umschreibung wurzelt in einem zweifachen Motive: in der erkenntnismäßig vermittelten, objektiv-gegenständlichen Inhaltlichkeit des Gottesgedankens und in der sehr differenzierten subjektiv-psychischen Reaktion des Menschen darauf. Auf der Kombination und Variation dieser objektiven und subjektiven Faktoren beruht die religös-soziologische Gliederung im einzelnen. Letztere ist nun aber hier nicht in allen ihren möglichen Spezifikationen ins Auge zu fassen, sondern nur in ihrer wesentlichen Grundform, der Kirche und deren wichtigsten Funktionen. Da die Kirche in der Vollverwirklichung ihres inneren Sinnes die Systematisierung der Gotteserkenntnis und der göttlichen Heilmittel, das in Raum und Zeit immer weiter ausreifende, alle Menschen umspannende sichtbare Reich Gottes sein will, in dem alle Wesen Gott freiwillig unterworfen, ihrer Vollendung und definitiven Erlösung entgegengehen, das Kraftzentrum, das alle Lebensstrebungen und -ziele aus ihrer Weltgebundenheit

befreit und auf Gott als Ruhepunkt hinordnet, so strahlt sie ihr Wesen zum Zwecke ihrer Wirksamkeit notwendig in einer Reihe spezifizierter Äußerungen und Niederschläge aus.

Literatur

A. Bonus, Die Kirche (in M. Bubers Sammlung: Die Gesellschaft), Frankfurt a. M. 1909. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen (Gesamm. Schriften, Bd. I), Tübingen 1913 (S. 967 ff.). M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2 Bde., Halle 1913 u. 1916. Ders., Vom Ewigen im Menschen, Bd. I, Leipzig 1921. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1921/22. M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, Bonn, 1923.

2. Die soziologischen Niederschläge innerhalb der religiösen Gemeinde

Da die Religion durchgängig ein Gemeinschaftsphänomen ist, so muß sie sich auch als solches äußern. Ihre diesbezüglichen Wirkungen sind mannigfacher Art, substantiell und funktionell.

a. Die objektiv-substantiellen Niederschläge

α) Die Offenbarung. Alle theistischen Religionen sind davon überzeugt, einen unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit zu besitzen — wenigstens in den führenden religiösen Genien und Propheten. Ihnen erschloß sich die Gottheit in besonders visionären Offenbarungen und in Wunderkraft, so daß sie eine Kenntnis des Heiligen gewannen, die keine Wissenschaft und menschliche Weisheit aus sich zu spenden vermag. Die Gottheit erwählte sie zu Gefäßen ihrer selbst, weil sie in weltabgewandter innerer Haltung sich als am geeignetsten dazu erwiesen. Sie wurden ausgesondert und begnadet, indes nicht lediglich um ihrer selbst willen, sondern damit sie Gotteskünder würden. Ihre Botschaft brachten sie in heiligen Schriften oder in mündlicher Predigt zu den Menschen. So wurden sie zu Religionsstiftern, Reformatoren, Propheten.

Nur solange vermag eine Religion sich selbst zu behaupten und das Vertrauen ihrer Gläubigen zu bewahren, als es ihr

gelingt, die Überzeugung von der unmittelbaren Gottesverbindung der Führer zu erhalten, die den Gläubigen als heilige Autorität gegenübertritt. Die Kirche bedarf der sichtbaren Repräsentation ihrer Wesenskräfte, um die Menge zu den tiefen Quellen der Gottesgemeinschaft zu führen. Die Offenbarung in Form von Buch und Predigt ist die inspiratorische Kraft der lebendigen Volksreligion.

β) Das Dogma. Wo immer nun einzelnen Menschen eine besonders tiefe Gotteserfahrung zuteil wird, in der sie Gott als allbeherrschend und allbeseligend erleben, sein Reich als kommend erschauen, da stellt sich der Drang oder das Gebot ein, von diesem Gottesbesitz zu künden und ihn auch der übrigen Menschheit zugänglich zu machen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das innerlich Erlebte und Erschaute, Unaussprechliche zum Zwecke der Mitteilung, Belehrung und Predigt in Worte und Begriffe zu fassen und die gewonnene Gotteserkenntnis auf diesem Wege zu den übrigen Menschen hinüberzuleiten. Dazu tritt weiter, daß die also vertiefte oder neu gewonnene Religion Menschen bestimmter Bildung und Kulturkreise erfassen soll, daß sie aufstößt auf Gottesauffassungen anderer Art, auf philosophische Anschauungen, die ihr entgegengesetzt und feindlich sind. Mit ihnen hat sie sich auseinanderzusetzen. Das nötigt zu wissenschaftlicher Durchdringung des religiösen Gehaltes und zu bestimmten Formulierungen. So kommt es zum Glaubenssatz, zum Dogma, das einen bestimmten vertieften Inhalt der Gotteserkenntnis für alle pflichtmäßig darbietet und gegen jede Abschwächung, Mißdeutung und Leugnung sicherstellt.

Wie das Dogma aus drei Bedürfnissen heraus erwuchs, so hat es eine dreifache Zweckbestimmung: es ermöglicht die Belehrung, Predigt und Mission, sowie die Verteidigung und Abwehr und vor allem endlich die Erhebung der Menschen auf eine bestimmte Höhe der Gotteserkenntnis, sowie die Reinerhaltung der höchsten religiösen Erfahrungen. Das Dogma ist also der Versuch, den Gottesbesitz der religiösen Genien gegen Fälschung und Abschwächung zu bewahren und allen kommenden Geschlechtern zugänglich zu machen.

Nicht soll die Religion — was stets zu verhüten ist — in Begriffe und rationales Wissen aufgelöst werden, sondern der an sich unfaßbare religiöse Gehalt soll durch harte Begriffe wie mit einem schützenden Damm umgeben werden, damit keine Trübung und kein Zerfließen ihn zersetzt, und damit das Begriffsgerüst den suchenden Geist in die Richtung verweist, in der die religiösen Gehalte gefunden werden. Die Dogmen sind der Niederschlag der grundsätzlichsten Gotteserkenntnisse, die den Zentral- und Kristallisationspunkt des religiösen Gemeindebewußtseins bilden oder doch bilden müssen. Sie sind das Ergebnis, das sich dem wissenschaftlichen Nachdenken der Theologen (Religionsphilosophen, Dogmatiker und Apologeten) aus den Offenbarungsquellen als wesentlicher Gehalt des religiösen Gemeindebewußtseins darbietet. Sie stellen dessen Lebenspotenzen und Energien dar. Die jeweilig besondere Stellung zu ihnen in Theorie und Praxis, die sehr stufenreich sein kann, bedingt im einzelnen eine mannigfache Gliederung und Besonderung innerhalb der religiösen Gemeinde.

γ) *Heilige Satzungen.* Wo Gott als höchster Wert empfunden und erlebt wird, als das Unnahbare, Vollkommene, Heilige schlechthin, da erscheint er auch als heilige Satzung, als Verbot und Gebot. Jedem Werte wohnt ein immanenter Imperativ inne: seine Werthaftigkeit zu achten und ihn nicht Wertloserem unterzuordnen. Um wieviel mehr trifft dies beim letzten und höchsten aller Werte zu. Die religiöse Gemeinde, die sich um den Gottesgedanken sammelt, hat in Gott ihre soziologische Trieb- und Formkraft. Hier soll der Gottwert ja zu allbeherrschendem Motiv werden, von ihm das ganze Leben sich durchsäuern lassen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, dieses restlos unter den Blickpunkt des Göttlichen zu stellen. Im Dienste solcher Notwendigkeit zeugt die Religion heilige Normen aus sich. Begründet sind sie damit, daß einerseits der im Irdischen befangene Mensch immer wieder genötigt werden muß, die ihn umgebende und erfüllende Welt im höheren Lichte zu sehen, um nicht in der empirischen Welt zu versinken und unterzugehen, andererseits damit, daß er die überirdischen, gött-

lichen Werte in scharfem Kontraste ihrer überragenden Größe den Weltwerten gegenüber zu sehen vermöge. Der Quellgrund dieser Normen ist das Bewußtsein der religiösen Gemeinde. Dies spricht sich hauptsächlich aus in den amtlichen Führern und ruht inhaltlich vor allem auf den religiösen Genien. So wie sich Gottes Wertwelt in deren Geistern spiegelte, so wurde Gott religiöse Bewußtseinsnorm der Gemeinde. Freilich kann, wie schon öfter betont, Gott nicht gedacht werden als eine Vielheit von Normen; denn er ist wesentlich Einheit. Aber im Spiegel des endlichen Bewußtseins bricht sich sein Licht in das Strahlenbüschel mannigfacher Werte. Da erscheint er als eine Auf- und Übergipfelung unserer höchsten Ideale. Und von hier aus erhalten die religiösen Gesetze ihre Formung. Somit bilden die Normen der religiösen Gemeinde das Ergebnis ihres göttlichen Werterlebnisses. In ihrem zwiefachen Verhältnis zu Welt und Gott soll alles, was Welt ist, von Gott durchdrungen werden. Geschieht das Umgekehrte, wird Gott zur Welt herabgezogen, verschwindet er als Werterlebnis aus dem Bewußtsein der Menschen, so sprechen wir von einer Säkularisierung der Religion. Die Aufgabe des Reformators ist es dann, aus glühendem Gotteserlebnis heraus die Gotteswerte von ihrer erdhaften Befleckung zu reinigen und die Menschheit wiederum in einem geklärten Gottesbewußtsein zu verankern. Bringt dieser die göttlichen Werte an seinem Leben zur Darstellung, ist er durch sein Tun selbst ein überwältigender Repräsentant der höheren Wertordnung, so wird der Reformator zum Heiligen, durch den die Welt sich wiederum zu Gott zurückfindet.

δ) *Sakramente*. Mit der vertieften Gotteserkenntnis schenkt die theistische Religion ihren Gläubigen helfende, errettende und erlösende Heilmittel, *Sakramente*. Durch heilige Handlungen, Mahle, Salbungen, Beschwörungen usw., die in gottgewolltem Vollzuge geschehen, werden wunderbare Kräfte entbunden, die das natürliche Vermögen der Dinge weit übersteigen. Letztere werden in besonderer Weise zu Enthüllern und Vermittlern der göttlichen Wertwelt. Wie der Glaubensgehalt werden sie zurückgeführt auf

die Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes. Ihre Wirkung zielt auf die Durchdringung der Seele mit göttlichen Heilskräften und beruht auf einer doppelten Voraussetzung: Darauf, daß sie uns in ihnen die Lebenswelt Gottes zum Empfange und Genuß darbietet, und daß die Seele des Gläubigen sich ihr erschließt. Eine zweifache Freiheit steht hinter der Wirkung des Sakramentes: Die Freiheit Gottes, der sich auf Grund eigenen Entschlusses in Form des Sakramentes mitteilen will, und die Freiheit des Menschen, der sich für die göttlichen Einstrahlungen offen hält.

Hier ist eine scharfe Abgrenzungslinie nach der Seite der Magie hin zu ziehen. Der Magier ist der Meinung, daß die Gottheit durch einen bestimmten Ritus zu einer Wirksamkeit genötigt werde, die sich nun von selbst am Menschen auslöst, ohne Rücksicht auf dessen ethische Erschlossenheit. Die magische Handlung verläuft rein äußerlich und bedeutet einen Gotteszwang. Machttrunken will der Zauberer die Gottheit in seine Hand bekommen. Mit seinen Manipulationen möchte er Sonne und Regen, Tod und Krankheit, Liebe und Haß, zeitliches und ewiges Geschick beherrschen. Dieser Glaube zeigt viele Formen, angefangen vom Fetischismus, der in gewissen Dingen göttliche Wunderkräfte wohnen glaubt, die er sich dienstbar machen will, bis zum Alchimismus, Spiritismus und Okkultismus in jeder Form. Obwohl sich oft an die Religion herandrängend und sich in ihr Gewand hüllend, bedeutet die Magie im tiefsten Grunde den Gegenpol des Religiösen; denn dieses besagt Unterworfenheit unter Gott, der Magier aber will die Bezwingung Gottes. Auf dem Boden eines geklärten Theismus hat das Magiertum überhaupt keinen Raum; denn dieser schließt einen Zwang Gottes ebenso entschieden aus wie innere Heilswirkungen ohne ethische Freiheit des Menschen.

Verwandt mit der Magie sind die sakramentarischen Heilmittel der nichttheistischen Religion. Zurückgeführt werden sie auf Heilbringer und Erlöser, deren Spuren sich in dunkle, mythische Urzeiten verlieren. Aber gerade dieses unaufhellbare Dunkel, das über ihnen lagert, erhöht ihr Ansehen und ihre Bedeutung. Der ihnen zugrunde liegende Gottesgedanke ist dabei polytheistisch und naturalistisch orientiert. Ihre Wirkung ist wie beim Zauber an den richtigen Vollzug des Ritus geknüpft, resultiert aus ihm mit Naturnotwendigkeit und geht auf äußere, nicht auf innere ethische Heilsgewährung. Damit scheidet die göttliche und menschlich-sittliche Freiheit aus, die nur der Monotheismus garantiert, und rücken diese Sakramente an die Seite der Magie.

ε) Die Liturgie im allgemeinen. Dogma, Gebot und Sakrament schaffen sich zum Zwecke ihrer Auswirkung

die Liturgie. Sie ist die Versinnlichung der großen religiösen Erfahrungen und Tatsachen und ruht auf dem Drang des Menschen, seelisch-geistige Dinge auch äußerlich, sinnfällig, wenigstens im Symbol, zu besitzen, so wie die geistig-sinnliche Zusammensetzung des Menschen es verlangt. Die Liturgie benutzt zu diesem Zweck alle Hilfsmittel der Darstellung: Mimik und Gesang, Malerei und Architektur, Dichtung und Wissenschaft, ruhende Anschauung und dramatische Handlung. Und wie alle bedeutsamen Handlungen und Ausdrucksmittel, so werden auch alle symbolfähigen Stoffe und Farben zu ihrem Ausbau herangetragen und verwendet. Raum und Zeit werden aus der rein profanen Sphäre gelöst und zu gotterfüllten, heiligen gemacht. Es gibt eigene Stätten der Gottesnähe: Tempel und durch besondere Theophanien begnadete Wallfahrtsorte; es gibt gleicherweise Zeiten gesteigerten religiösen Wertes und gekennzeichnet durch außergewöhnliche göttliche Huld, Feste und Festzeiten. Es ist die Liturgie gewissermaßen ein zweiter Kosmos, die Wiederholung des ersten unter dem Gesichtspunkte seiner göttlichen Durchstrahlung und seiner Mittler- und Symbolkraft für das Absolute. Die Erde erscheint uns im Strahlenlicht des Ewigen und Göttlichen, als gottfern und gottdurchwaltet, als sündig und erlöst zugleich. Es sammelt sich hier aller Sinn der Welt und des Lebens in religiöser Schau, um sich dem Menschengeiste einzuprägen und sein Denken und Fühlen und Wollen dadurch zu gestalten.

Dabei ist die Liturgie zugleich der Niederschlag langer Generationen, eine „Leib“ gewordene Geschichte religiöser Erfahrungen, Erlebnisse und Strebungen. Sie spiegelt das Göttliche durch das Medium der Genien und Massen und ermöglicht es dem Menschen, sich den religiösen Lebensstrom der Vergangenheit und Gegenwart zu eigen zu machen und sich selbst in ihm um ein vielfältig vertieftes Leben zu bereichern. Hier werden die substantiellen Gehalte der Religion wie Dogma, Sakrament und Satzung warm pulsierendes Leben. Sie erscheinen nicht mehr lediglich in weltüberlegener Hoheit, sondern zugleich und vornehmlich im Reichtum ihrer praktischen Wirksamkeit. Die Liturgie webt hinein in

ihren Teppich wie den göttlichen so den menschlichen Einschlag und wird dergestalt zum lebendigen Ausdruck der wunderbaren Wechselwirkung von Himmel und Erde.

Als Kosmos ruht die Liturgie auf dem festen Gestein des religiösen Logos, des Dogmas. Sie kommt wie eine überindividuelle, überweltliche Norm über den Menschen, ihn in eine neue Lebensform einbettend. Die Kulminationspunkte, auf die alle ihre Linien hinzielen, sind die Darstellung, Erschließung und Vermittlung der göttlichen Welt.

b. Die subjektiv-funktionellen Niederschläge

α) Der Glaube. Der Glaube ist die Funktion des Subjektes, mit der es sich den Zugang zum religiösen Leben der Gemeinde öffnet. Glauben heißt, sein Auge in die Richtung der religiösen Tradition lenken, um durch deren Vermittlung zu den großen Gotteserfahrungen der Gemeinde oder der Genien zu gelangen, die nun in der eigenen Seele zu persönlichen Selbstbeziehungen zur Gottheit werden sollen. Darum schließt die Funktion des Glaubens ein Doppeltes in sich: die bejahende Hinnahme der Überlieferung einerseits als vorbereitende Stufe und die wesensnotwendig damit verbundene Bereitschaft, sich von der in ihr enthaltenen Selbsterschließung Gottes bestimmen zu lassen. So ergibt sich der lebendige Verkehr mit der Gottheit, sowie die restlose Versenkung in ihre Tiefe als Endzweck des Aktes. Er ist darum Grundfunktion der Religion und Ausgangspunkt des gesamten religiösen Lebens, Gottesbestimmtheit und Selbstbestimmung zugleich. Sucht jemand die Beziehung zu Gott in einer der religiösen Gemeinde fremden Form, so wird diese Haltung als abergläubisch oder häretisch empfunden. Die unerschütterliche Gewißheit des Glaubens beruht letztlich auf der inneren Erfülltheit und Ergriffenheit durch Gott, auf einer neuen, philosophisch noch nicht aufgehellten Sehweise. Nicht ist der Glaube eine bloße Funktion des Willens, ein Jasagen über die Gründe hinaus; denn dann wäre er eine innere Vergewaltigung. Er ist jasagende Hingabe infolge höherer Begründung und Einsicht, die nicht von der analy-

sierenden ratio stammt. Sein Wesen liegt darin, daß sich dem geistig geöffneten Auge die Gotteswelt mehr oder minder deutlich zur Schau anbietet, die nun, vom Gläubigen ergriffen, zum Aktzentrum eines neuen Lebens wird.

Je zarter und tiefer aber innere Dinge sind, um so mehr können sie einer Selbsttäuschung unterliegen. Darum bedürfen sie von außen einer theoretischen Rechtfertigung. Hier stoßen Glauben und Wissen aufeinander. Es erübrigt sich die Betonung, daß sie auf Grund ihrer besonderen Richtung zwei völlig verschiedene und nie ineinander auflösbare Geisteshaltungen darstellen. Glaube bedeutet begründete Annahme eines autoritativ vorgestellten Satzes, zugleich aber auch vertrauensvolle Hingabe an das Glaubensobjekt und — dies ist sein wesentliches Ziel — seelische Ergriffenheit durch dasselbe. Wissen ist eine Funktion des zergliedernden Intellektes, ein Durchschauen und Begreifen vom Grunde her. Somit steht der Glaube dem Wissen gegenüber ähnlich wie ein willens-, gemüt- und wertgesättigter Akt dem puren Intellekt, wie Vollseele der Ratio. Indessen berühren sie sich dennoch notwendig. Alles Wissen endet schließlich an drückenden Grenzen, und zwar gerade da, wo eine Aufhellung der Daseinsrätsel am dringendsten erscheint. Es bedarf darum notwendig der Ergänzung. Demgegenüber verlangt der Glaube als eine Richtung der ganzen Seele ein friedliches Zusammen mit allen geistigen Gehalten, verlangt weiterhin als innere Bewegtheit und dirigierende Gewalt der kritischen Beglaubigung.

Aber nur in gesetzmäßiger Notwendigkeit verknüpfte Dinge unterstehen strenger Beweismöglichkeit, nicht die Akte der Freiheit als solche. Die Gegenstände des Glaubens beruhen aber auf freier Selbsterschließung und Mitteilung des persönlichen Gottes und sind darum nicht wie physikalisch-mathematische Dinge zu behandeln. Zu ihrer Begründung bedarf es einer dem Objekte angepaßten Geisteshaltung, die den Einsatz der ganzen, freien Seele fordert.

β) Das Gebet. Der elementarste Ausdruck des Glaubens, ja der praktischen Religion schlechthin, ist das Gebet. Es ist die lebendige Darstellung und Aussprache des religiösen Verhältnisses überhaupt. Was in der Religion, in der Beziehung zum Göttlichen innerlich in uns lebt und webt, das formuliert und verkörpert sich im Gebete. Der ganze Reichtum und die unbegrenzte Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrungen, Beglückungen und Kämpfe spiegelt sich hier wieder. Je nach dem Grundzug nun, den das Gebet, sei es in formaler, sei es in inhaltlich intentionaler Hinsicht, trägt, unterscheidet man verschiedene Weisen des Gebetes.

In ersterer Beziehung kann es völlig privat sich vollziehen ohne äußeren sichtbaren Anschluß an eine größere oder kleinere Gemeinde, oder aber es ist in irgendeiner Art Gemeindegebet. Erfolgt es privat, so mag es darin bestehen, dem inneren persönlichen Empfinden unmittelbaren Ausdruck zu verleihen. Es kann sich aber auch an fertige, für breitere Kreise bestimmte Gebetstexte oder an die eigentlich liturgischen, im Gemeinschaftsgottesdienst benutzten Formulare anschließen. Das Gemeindegebet beruht durchweg — Ausnahmen finden sich bei gewissen Konventikeln und Sekten, die sich auch in der gemeinschaftlichen Sammlung mit den freisprudelnden Gebetsworten des charismatischen Vorbeters vereinigen, das sich nun freilich seinerseits im Rahmen der religiösen Gedankenwelt des Konventikels bewegt — auf öffentlich bekannten Texten oder, wie es im eigentlichen Gottesdienst zutrifft, auf den spezifischen liturgischen Gebeten, in denen sich das religiöse Gesamtbewußtsein der religiösen Gemeinde ausspricht. Aber auch da, wo das Gebet privat, „im Kämmerlein", erfolgt, ist es, abgesehen von extremem Individualismus, seiner Struktur nach bestimmt vom Geiste der Liturgie, vom Gesamtbewußtsein der Gemeinde, dem der einzelne Beter ja eingegliedert ist, und von dem er nur einen Spezialfall bedeutet.

Aber besagt das nicht eine innere Unfreiheit und innere Unwahrhaftigkeit, sich dargebotener Gebetsweisen in der Aussprache mit seinem Gott zu bedienen? Ja, wo man bloß in reinem Nachsprechen verbliebe. Nicht aber da, wo die Gebete zu innerst angeeignet werden. Und hier gerade enthüllt sich die große religiöse Bedeutsamkeit der Liturgie. Den Niederschlag der besten und tiefsten Gotteserfahrungen, die Worte der größten und innigsten Beter in sich begreifend, enthält die Liturgie Gebete von geklärtester Gottauffassung wie auch von lauterster Gesinnung des Menschen seinem Gott gegenüber. Liturgisch beten heißt somit eintauchen in den lebendigen Strom der klassischen Gottanbeter, der großen Ringer mit Gott, und dadurch seine Seele befähigen, in ihrer Art dieser Gebetsbegnadungen würdig zu werden. So wird der Beter von kleinlicher Ichsucht allmählich befreit

und in Geistesgemeinschaft mit den belebenden Quellen des religiösen Lebens gebracht.

Unter diesem Gesichtspunkte ist für den Christen das „Vaterunser" das Gebet schlechthin, weil es mit tiefster Gotteserkenntnis die reinste Stellung des Menschen zu Gott vereint.

Der Intention nach durchläuft das Gebet gleichfalls eine reiche Stufe von Möglichkeiten. Die niedrigste liegt da vor, wo das Gebet nach Meinung und Absicht des Beters Gott zwingen soll. Hier wird das Gebet zur Zauberformel und ist aus der Religion in das Gebiet der Magie zu verweisen. Darüber hinaus kann man füglich unterscheiden: Bitt-, Dank- und Lobgebet. Ersteres umgreift bald irdische Anliegen, bald seelisch-geistige, bezielt entweder Abwendung von Unheil, Vergebung von Sünden oder Zuteilung geistigen Heiles. Die beiden anderen Arten preisen die göttliche Wesenheit.

Gegen alle diese Gebetsweisen erheben sich philosophische Bedenken. Gegen das Bittgebet sowohl formal wie intentional. Das Bittgebet, sagt man, lasse Gott um das eigene menschliche Ich kreisen. Es sei ein grundsätzliches Bekenntnis zum Egoismus. Gott erscheine lediglich mit der Aufgabe betraut, den Wünschen des Menschen entgegenzukommen. Das bedeute eine unmögliche Auffassung Gottes, die noch irreligiöser sich erweise, wenn man folgendes bedenke: der Bittende setze Gott als wandelbar voraus und unterwerfe ihn metaphysisch und ethisch der Veränderlichkeit. Gott aber sei metaphysisch durchaus als über jeden Wechsel erhaben zu denken und könne nicht in seinen von Ewigkeit her feststehenden Absichten wankend gemacht werden durch die bittenden Vorstellungen eines Menschen. Auch ethisch sei dies unmöglich. Das Bittgebet habe nur einen Sinn, wenn Gott durch fremde, von außen herantretende Motive bestimmt zu werden vermöchte. Diese Annahme beruhe wieder auf einer zweifachen Voraussetzung: entweder überschaue Gott die Dinge nicht vollends, so daß ihm vom Bittenden neue Gesichtspunkte eröffnet werden müßten, oder er könne sich der Wahrheit und Gerechtigkeit verschließen und erst durch das Flehen des Menschen dafür gewonnen werden, oder endlich er sei launisch und beeinflußbar und lasse sich durch die Vorstellungen eines Menschen innerlich in seinen Ratschlüssen bewegen. Alles Auffassungen, die als irreligiös und widersinnig zu betrachten seien.

Auch das Dank- und Lobgebet unterstehe schwersten Bedenken. Da wir für unser Dasein und seine Bedürfnisse nicht selbstverantwortlich seien, so falle alle Verantwortung dafür auf Gott selbst zurück. Weil er aber Welt und Menschen samt ihren Wünschen und Forderungen schuf,

handele es sich eigentlich um seine eigenen Wünsche, deren Befriedigung durch ihn selbstverständlich sei und uns in keiner Weise zum Danke verpflichten könnte. Zudem stünden den „Wunscherfüllungen seitens Gottes" so viele Enttäuschungen, Heimsuchungen und Unheilsgeschehnisse gegenüber, daß Dankgebete sich nur in einer blinden und fühllosen Seele bilden könnten. Das Lobgebet aber behafte Gott mit heimlicher Selbstgefälligkeit. Was könne menschliches Lob einem Gott bedeuten! Schon große Menschen hätten für Menschenlob nur Verachtung. Die Empfänglichkeit für solches Lob oder gar die Sucht darnach mache ethisch klein und sei des gereiften Menschen durchaus unwürdig. Wie sehr aber entehre das Lobgebet Gott, indem es ihn im Lichte kleinlicher Eitelkeit zeige.

Das einzige Gebet, das für ein geklärtes philosophisches Denken diskutierbar sei, könne nur die staunende Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen sein, oder die betrachtende Versenkung in sein absolutes Wesen mit seiner alles überragenden Wertwelt. Schauende, erschauernde, betrachtende, bewundernde, staunende Anbetung, das sei die einzige gottes- und menschenwürdige Haltung dem Allerletzten gegenüber.

Kaum irgendwo treten die Gegensätze zwischen Religion und Philosophie schärfer hervor als an diesem Punkte. Dort eine mehr irrationale oder besser suprarationale, hier eine völlig rationale oder rationalistische Einstellung. So gewiß es ist, daß alle Gebete ausarten können, indem sie den Gottesbegriff verzerren oder die menschliche Stellung zu ihm in ein falsches Licht rücken, so unabweisbar ist es, daß der religiöse Mensch sich ganz umgeben fühlt von der Atmosphäre des Göttlichen: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir." Es ist für ihn undenkbar, daß es einen Bezirk seines Lebens geben könne, der nicht von den Kräften des Göttlichen durchwaltet werde. Er fühlt sich ganz in Gottes Hand, auch mit seinen kleinen Nöten und Wünschen. Wie diese ihm nicht gleichgültig sind, so sind sie es nach seinem Glauben auch nicht für Gott. Dieser hat ja die Haare des Hauptes gezählt, weiß um den kleinen Raben, der im Walde hungrig nach ihm schreit, und kein Sperling fällt ohne seinen Willen vom Dach. Daß man ganz und gar samt aller seiner irdischen Unruhe in Gott wurzele, das ist tiefste Forderung lebendiger Religion. Freilich verlangt diese weiterhin, daß der Mensch dabei um Gott kreise und nicht dieser um den menschlichen Egoismus. Wird solches aber beachtet, dann ordnet sich der Mensch trotz seiner Bitten doch allerwegen dem Willen Gottes unter, und alles Gebet klingt schließlich in die Endformel aus: „Dein Wille geschehe." Davon kann natürlich keine Rede sein, daß Gott metaphysisch oder ethisch dem Wandel und Wechsel preisgegeben oder umgestimmt werden soll. Aber bleibt dann überhaupt noch ein vernünftiger Sinn für das Bittgebet? Ja, ein zweifacher: erstens — und das ist eine Antwort der wissenschaftlichen Theologie — sind dem überzeitlichen Gott von Anbeginn und Grundlegung der Welt her alle kommenden Dinge gegenwärtig. Sein Ohr vernimmt bis in die Höhen zeitloser Ewig-

keit hinein die Seufzer aus den Tiefen der Erde und Zeit. Er sieht alle Wandlungen und zukünftigen Wirklichkeiten der freien Geschöpfe und vermag so bei der Disponierung des Weltplanes allen Gesichtspunkten Rechnung zu tragen. So erschallt der Bittruf des Flehenden nicht ungehört, sondern er ward vernommen und gewürdigt vom Schöpfergott, da er in unergründlicher Weisheit den Erdkreis seinen Lauf beginnen und vollenden hieß. Philosophisch und ethisch eindrucksvoller vielleicht ist aber das Zweite: der Bittende ringt sich im Gebete schließlich durch bis zur restlosen Unterwerfung unter Gottes Willen. Sein Gebet hebt ihn empor zu dem großen Jasagen angesichts der unerforschlichen Dinge Gottes. Es befreit ihn aus den engen Gebundenheiten seines Ichs und geleitet ihn zur Freiheit in Gott. Wir werden Gott nie ändern und umstimmen. Aber wir können uns ändern und umstimmen. Und je nachdem wir erdhaft oder himmlisch gesinnt sind, sündig, reuig oder rein sind, erleben wir Gott als strafend oder begnadend, als abweisend oder erhörend. Wird das Bittgebet so gesehen, naht es sich der philosophischen Forderung, ein ehrfürchtiges Schweigen zu sein vor dem rätseltiefen Gott.

Ähnlich liegen die Dinge beim Lob- und Dankgebet. Auch diese Gebetsformen sind ihrem Wesen nach letztlich bewundernde, staunende Versenkung, anbetende Schau, schweigender Lobpreis, der begründet liegt im Wesen Gottes selber. Freilich steht Gott als letzte Ursache „hinter" der gesamten Welt. Da er aber, wie wir betonten, im Schöpfungsakt der Welt gegenüber frei bleibt und relativ selbständige, z. T. mit Freiheit begabte Wesen schuf, so sind deren Wünsche nicht notwendig seine Wünsche. So wenig hier auch eine analysierende ratio alles aufzuhellen vermag, so sehr bezeugt unser innerstes Bewußtsein jenen Tatbestand. Es bleibt somit Recht und Pflicht des Dankes gewahrt. Auch angesichts der nicht wegzuleugnenden Weltübel. Der religiöse Mensch hat das begründete Vertrauen, daß diese Übel nicht hinabreichen in Gottes Wesen, und daß sie einst von Gott aus völlige Überwindung erfahren werden. Bestätigung dieses Glaubens gibt ihm die leidüberwindende Kraft, die er täglich aus seinem Gottverkehr schöpft.

Durchaus unzutreffend ist denn auch weiterhin die Vorstellung, das Lobgebet setze in Gott einen unethischen Zug von Selbstgefälligkeit voraus. Es besteht das Lob Gottes in nichts anderem als der inneren aufrichtigen, wahrheitsgemäßen Anerkennung göttlicher Erhabenheit. In der inneren Wahrhaftigkeit von Mensch und Gott liegt seine ethische Rechtfertigung. Gott als Inbegriff alles Wertes und aller Wirklichkeit ist dem Menschen notwendig Gegenstand anbetender Bewunderung.

Und so reichen sich abermals nunmehr Religion und Philosophie die Hände, wenn auch das religiöse Gebet an Innigkeit, Tiefe, Glut und Inbrunst die leidenschaftslose kontemplierende philosophische Schau weit hinter sich läßt. Auf diese Anbetung hin muß alle innere religiöse Erziehung abzielen. Und gerade in dieser Hinsicht ist das liturgische

Beten so wertvoll, denn auf allen Linien steigt es aufwärts zur anbetenden Ruhe.

γ) Das Opfer. Neben dem Gebet ragt an Bedeutung im religiösen Leben das Opfer hervor. Dieses besteht zunächst darin, daß eine Gabe ausgewählt, vom Profanen abgesondert und Gott geweiht wird. Oft wird sie irgendwie zerstört und so dem irdischen Brauch entrückt. Je nach der Art der Gabe sowie der Intention des Gebers scheiden sich verschiedene Stufen des Opfers. Die niederen Kulturen opfern Früchte des Feldes und Tiere. Gott wird dadurch als Quellgrund der natürlichen Fruchtbarkeit und des Lebens anerkannt.

Bisweilen gesellen sich in nichttheistischen Religionen zu den Gaben der Natur Opfer aus dem Lebensbereiche des Menschen selbst: die Frau opfert ihre Haare, ihre Jungfrauschaft; man schneidet und brennt sich; ja man schreitet selbst zu Menschenopfern. Entweder opfert man Feinde, die als Nationalfeinde auch Gottesfeinde sind, oder auch Menschen des eigenen Stammes. Mit der Opferhandlung verbinden sich hl. Mahle, bei denen die Opfergabe genossen wird im Glauben, daß ihr eine besondere Kraft, sei es die Kraft des geopferten Tieres oder Menschen, oder eine höhere Gotteskraft innewohne. Die Gedanken formieren sich dann vielfach weiter so, daß der Glaube entsteht, die Götter nähmen an dem Mahle selbst teil, oder seien die Gastgeber; oder auch die Opfergabe sei eine Vertretung der Gottheit, so daß diese als geopfert und zugleich als Opferspeise der Opfernden erscheint.

Je mehr die geistig-religiöse Betrachtungsweise sich durchsetzt, desto mehr scheiden die roheren Blutopfer aus sowie auch die materiellen Gaben in ihrer harten Realistik. An ihre Stelle tritt die geistige Hingabe. Wo man sich noch äußerer Dinge bedient, werden diese als Symbole sublimiert und von ihrer Erdenschwere gelöst. Vielfach aber verflüchtigt sich das Äußere dabei ganz, und es bleibt nur das Opfer der Gesinnung und des Geistes. Indes verlangt der geistig-sinnliche Charakter des Menschen sowie die soziale Form der Religion daneben auch den Fortbestand der sichtbaren Opfergabe.

Der Intention nach zeigt die niedrigste Stufe das Opfer als eine magische oder rein juristische Angelegenheit. Mit der Opfergabe oder dem Opferritus soll die Gottheit gezwungen werden, den Willen des Opfernden zu vollziehen. Das hl. Mahl enthält Kraftquellen, die auf Grund des Opfervollzuges selbst sich dem Opfernden erschließen. Die juristische Betrachtungsweise stellt sich auf den Vertragsstandpunkt des

do ut des. Der menschlichen Leistung hat die göttliche auf dem Fuße zu folgen. Es ist ein nach rechtlichen Gesichtspunkten verlaufender Geschäftsabschluß, der beim Opfer zwischen Mensch und Gott getätigt wird. Die Abzweckung ist hier wie auch bei der magischen Betrachtung rein irdisch orientiert. Es bedarf keiner besonderen Erörterung darüber, daß beide Formen des Opfers den Boden der Religion völlig verlassen haben, indem sie diese zu einer mechanischen oder ökonomischen Angelegenheit erniedrigen und vor allem jeder theistischen Religion widerstreben. Soll der religiöse Charakter des Opfers gewahrt und dennoch eine Wirkung von diesem erwartet werden, so kann das nur so geschehen, daß Gott sich selbst zu irgendeiner Leistung auf Grund des Opfers verpflichtet hat. Dabei aber gelten letztlich die gleichen Gesichtspunkte wie beim Gebete. Denn wie dieses kann auch das Opfer gesehen werden als Bitt-, Dank-, Lob- und überdies als Sühneopfer. Es ist das Opfer ja an sich nur eine äußerlich dargestellte kraftvolle Gebetsform. Die Gabe verkündigt Gott als Herrn und König über Leben und Tod. In ihrer Opferung und Zerstörung drückt sie Bitte, Dank, Sühne und Lobpreis aus. Aber doch stets nur so wie beim Gebete, daß alles Bitten ein Kreisen um Gott und ein schließliches Einmünden in seinen Willen bedeutet, und daß alles Loben und Danken und Sühnen nur heißt: Gott als einzigen und höchsten Wert staunend anbeten und ihm alles andere unterordnen. Dazu wird das Opfer um so geeigneter sein, je theozentrischer und reiner die Gesinnung des Opfernden, und je symbolstärker die Gabe an sich ist. Das Christentum hat das Bewußtsein, ein Opfer zu besitzen, dessen Gabe wie eigentlicher Priester der menschgewordene Gottessohn, Gott in seiner Selbstentäußerung ist, der sich zugleich im hl. Opfermahl als Speise darreicht. Damit ist freilich der höchste Grad der Anbetung und Gottaneignung erreicht.

Soweit das eigentliche Opfer liturgisch ist, vollzieht es sich in der Darbringung äußerer Gaben und in heiliger Gemeinschaft. Dabei ist der Priester als amtlicher Funktionär der Vollzieher desselben. Als lediglich geistige Selbsthingabe, als Selbstverzicht und Unterwerfung unter Gott ist es nur Opfer in abgeleiteter Bedeutung mehr persönlicher und privater Art. Aber auch so noch wird es gleichfalls vom Logos und Ethos der Liturgie und der religiösen Gemeinde geformt, weil diese die religiöse Struktur des Individuums bedingen.

δ.) Der Priester. Der amtliche Vertreter der religiösen Gemeinde ist der Priester. Die Vielseitigkeit des Lebens, der menschlichen Befähigung und Bedürftigkeit sowie des Gottesbesitzes nötigt zu einer soziologischen Schichtung auch in religiöser Beziehung. Nur durch eigene Funktionäre

kann die religiöse Genossenschaft ihren Besitz fruchtbar machen. Die Lebensdurft und Weltsorge ketten die Menschen so fest an das Äußere, daß sie eines ständigen Erweckers bedürfen, um nicht ganz im Relativen zu versinken. Ausgeschieden aus der Menge der Profanen, ist der Priester soziologisch standesgemäß der Betreuer des Heiligen und der Hüter der Gotteswerte und -kräfte innerhalb der Gemeinde. Er ist sachlicher und persönlicher Vermittler zwischen Gott und seinem Volke. Ersteres, indem er Lehre und Gesetz verkündet, Sakramente spendet, Opfer und Gebete für die Gemeinde darbringt; letzteres, indem er mahnt und predigt, die Menschen aus sinnlicher Zerstreuung zur sittlich-religiösen Sammlung führt. Er will die jenseitige Welt der Seele nahebringen, diese jener eröffnen. Im einzelnen sind seine Obliegenheiten bestimmt durch die religiösen Anschauungen der Gemeinde, der er zugehört.

Im Katholizismus vereinigt er in sich das substantielle und funktionelle, das amtliche und persönliche Element. Indem er der Repräsentant des Objektiven in der Religion ist, muß er zugleich es in seiner Persönlichkeit zur Darstellung bringen. In ihm soll sich der Sachwalter der Religion mit dem religiösen Menschen, das vermittelnde mit dem prophetischen Momente begegnen; ja sie sollen bis zu völliger Identität zusammenwachsen.

A. Horneffer hat in einem zweibändigen Buche den Priestertypus seelisch-phänomenologisch zu erfassen gesucht. Er sieht das typisch Priesterliche in bestimmten Seelenanlagen, die in gewisser Dämpfung für die Fortentwicklung der Menschheit sehr förderlich sein, allzu leicht aber sich zu pathologischen Schädlichkeiten auswachsen könnten. Letztere zeigen sich nach Horneffer beim Priester namentlich in seinem Hang zum Transzendenten, d. h. zum Abnormen, Unnatürlichen. Der Priester der Zukunft müsse ein Mensch der Norm sein, der nicht die Wirklichkeit in zwei verschiedene Teile, ein Diesseits und ein Jenseits, zerschlage, sondern alles zur Einheit und Harmonie bringe, m. a. W., der Priester der Zukunft ist der Verkünder des Monismus.

Damit aber bringt Horneffer die Religion um ihr eigentlichstes und tiefstes Wesen. Dieses besteht ja doch gerade darin, uns eine überkosmische Wirklichkeit zu erschließen. Als ihr Vertreter wird der Priester notwendig Herold und Anwalt eines transzendenten Lebensgefühles und -glaubens sein. Zudem bedeutet der Monismus, wie wir oben sahen, eine religiöse wie philosophische Unmöglichkeit.

Schlußwort

1. Der Wandel vor Gott

Die Religion will das ganze Leben in die Sphäre des Göttlichen emporheben, der Welt den Charakter des Gottsymbols aufprägen. Dadurch gestaltet sie das Leben zu einem Wandel vor Gott. Diesen Willen soll der einzelne religiöse Mensch in sich aufnehmen und zu einer Formkraft seines Lebens machen. Er mag das nun zunächst so versuchen, daß er sich abmüht, im Vordergrunde seines Wachbewußtseins stets die Gottesidee wie eine Sonne zu tragen, die mit ihren Strahlen alle Vorgänge des Inneren übergoldet. Es handelt sich dabei nicht etwa um den theoretischen Begriff Gottes, der für unser Handeln wirkungslos bliebe, sondern um die lebensvolle Erfassung Gottes als des höchsten Wertes und des heiligen Willens, der unsere Gesamthaltung bestimmt. Indessen würde eine solche Art des Gottesbewußtseins dazu nötigen, gewissermaßen eine zwiefache Bewußtheit stets in sich zu haben: eine Bewußtheit der Weltdinge, denen die Berufsarbeit gilt, und eine Bewußtheit der göttlichen Nähe, in der sich unser Tagewerk abspielt. Abgesehen von der Frage, ob solche zwiefache, gleichzeitige Gerichtetheit unseres Bewußtseins möglich ist, ohne daß das eine Blickfeld zugunsten des andern abgeschattet wird, sei es, daß unserer Berufsarbeit dadurch die nötige Konzentration entzogen oder das Gefühl der göttlichen Anwesenheit erheblich geschwächt wird, erscheint diese dualistische Orientierung zum mindesten als etwas Erzwungenes und Angequältes. Es ergibt sich daraus die Notwendigkeit, nach einer anderen Form des steten Gottesbewußtseins Ausschau zu halten.

Schleiermacher wollte auch von seiner Religion der gefühlten Abhängigkeit, daß sie den Menschen stets wie ein Rhythmus, wie eine Melodie begleite. Wenn wir nun auch die Religionsbestimmung Schleiermachers glauben nicht annehmen zu sollen, so bietet uns seine Anschauung von der das Leben stets begleitenden religiösen Melodie doch einen brauchbaren Ausgangspunkt für die hier gesuchte Lösung.

Es gibt eine weit erschlossene, unreflektiert-naive, direkte Haltung den Weltdingen und dem Leben, dem Inneren und Äußeren gegenüber, der sich alles unvermittelt wie ein Transparent ewiger, absoluter Gültigkeiten und Werte, m. a. W. als ein Durchblick Gottes darbietet. Über die Erdenreiche hin weht es zu uns wie ein Hauch von Gottesgestaden. Ein Rhythmus geht durch die Dinge und begleitet uns auf allen Wegen — eine Melodie ewiger Bedeutungen. „In ihm leben wir, in ihm bewegen wir uns und sind wir.“ Ab und zu muß diese innere Zuständlichkeit durch Sammlung und Besinnung erneuert und belebt werden, aber dann klingt und schwingt es in uns weiter. Ungleich bestimmter und tiefer wird dieser Eindruck, wo der Mensch innerlich im Bewußtsein einer auf Offenbarung aufruhenden religiösen Gemeinde lebendig verwurzelt ist. In ihm ruhen ja eingebettet die großen Gotteserfahrungen dieser Menschheit. Je mehr nun der religiöse Mensch es vermag, sein Bewußtsein zu weiten und es dem innersten Blickpunkte dieses allgemeinen Bewußtseins anzunähern, um so mehr wird ihn das Gefühl der göttlichen Anwesenheit erfassen, füllen und stetig begleiten. Ohne daß Gott geschaut oder unmittelbar gedacht, vorgestellt und empfunden würde, heftet sich das Gefühl und lebendige Urteil der unsichtbaren Gottesnähe und Anwesenheit in die Seele. Sie verdichten sich nicht — oder sie tun dies doch nur sehr matt — zu Begriff oder Vorstellung, die den Bewußtblick von den Dingen weg auf sich konzentrieren würden, sondern sie formen sich zu kraftvoller Dauerhaltung der Seele. Dabei bleibt die Einheit des Bewußtseins völlig gewahrt. Seine Gestimmtheit und Belichtung hat nur einen besonderen Charakter erhalten, sein Wollen vor allem eine besondere Tendenz. Schatten und Dämpfungen mögen zeitweilig Licht und Klang der Seele trüben oder beheben. Wer aber durch alles Weltgeräusch und alles dissonierende Leben hindurch immer wieder den Zugang zu der Begleitmelodie Gottes findet, das ist der wahrhaft religiöse Mensch. Daneben gibt es freilich höhere Stufen eines unmittelbaren Gottbesitzes, die der spezifisch mystischen Einstellung zugehören. Der Endsinn aller dieser Formen aber ist stets die Emporläuterung aller

Erdenwerte zur Höhe der Gottwerte. Der Wandel vor Gott reißt nicht Welt und Gott auseinander, sondern bindet sie zusammen, überwindet und erlöst die Welt in Gott.

Literatur

J. Löcherer, Der Wandel vor Gott, 5. A., St. Ottilien 1919. Fr. Arias, Die Vergegenwärtigung Gottes. Eingeleitet und übertragen von H. Hartmann, Leipzig 1922. A. Mager, Der Wandel in der Gegenwart Gottes, Augsburg 1922. Hier auch Überblick über die Kontroverse Hock und Lindworsky.

2. Der religiöse Mensch

Der religiöse Mensch hat sein Liebes- und Aktionszentrum in Gott. Er schwingt um einen fernen und doch nahen Mittelpunkt. Alle Relativitäten und Bedingtheiten seiner Welt zerbrachen ihm am Absoluten und Unbedingten. Von allen Erdenwerten ist er innerlichst gelöst. Sie leuchten ihm nicht im eigenen Licht ihrer Oberfläche, sondern im fremden symbolischen Strahl, auf den sein Auge unablässig zielt. Sein Reich ist nicht von dieser Welt. Darum ist an ihm etwas Fremdartiges, Beunruhigendes, unverständlich Rätselhaftes für den profanen Menschen, dessen Zentrum Mensch oder Welt heißt, und dessen Leben zwischen Endlichkeiten wie eine wild sprudelnde Kaskade zerspringt und zerspritzt. Diesem ist alles Raumzeitliche das erreichbar Letzte und dessen Nutzung des Daseins letzter Sinn. Nicht so der Religiöse. Ihm verduftet alles zum Gleichnis und hellt sich zum Spiegel. Durch die Dinge strebt er zum Grunde, zum Zentrum. Alle Gegensätze des Lebens bändigt er jenseits der Welt in seiner Gottestiefe. Alle Weltunruhe der Endlichkeiten bricht sich ihm an der Rast des Absoluten. So kommt etwas über ihn von der Ebenbildlichkeit Gottes. Er wird zum Kinde Gottes.

Erhebt sich diese Fähigkeit, sein Leben aus Gott zu gestalten, zur Genialiät, so sprechen wir von Heiligkeit. Sie mag rein menschlich nach spezifischer Begabung, Nationalität, Zeitalter, Kultur, Stand je und je verschieden sein, immer aber ruht etwas in und auf ihr von jenem suprarationalen Wesen, das Gott eigentümlich ist. Darum bleiben heilige Menschen für unser Lebensgefühl stets in etwa rätselhaft,

nicht einzuzwingen in unsere natürlichen Lebensformen und =schemata. Abdrängende Scheu wie anziehende Liebens=würdigkeit ist ihnen gleicherweise eigentümlich. Sie sind in besonderer Weise der Durchbruch des „völlig Andern“, der heiligen Gottwelt.

Daraus ergibt sich ihre Bedeutung für die Religion. Als denkbar gesteigerte Verkörperungen eines Lebens restloser Gottbeziehung erschließen sie neue Tiefen und Kraftsta=tionen des religiösen Lebens. Nicht aber etwa dadurch, daß sie „nachgeahmt“ werden — eine bloße Nachahmung wäre etwas Sinn= und Wertloses —, sondern dadurch, daß in ihrem Leben die Gottwelt in neuer Gestaltung plastisch, kraftvoll und farbenreich in die Erscheinung tritt und den seelisch abgedunkelten und fröstelnden Menschen neue Licht= und Wärmekräfte zustrahlt. Wenn sich das Göttliche schon in allem Geschaffenen spiegelt, dann besonders im persönlichen Menschengeiste — und vor allem im religiösen, im heiligen Menschen. Der irreligiöse Mensch ist ein Schat=ten, eine Finsternis vor Gott, die sein Bild trübend deckt. Der Heilige ist seine vornehmste Kündigung. Darum ist eine religiöse Menschheit in dem Grade reich und lebendig, als sie von Heiligen bestrahlt wird.

*

Vorstehende Religionsphilosophie wollte und konnte nach Plan und Absicht nichts anderes sein als eine vorläufige all=gemeine Orientierung, eine Wegbereitung. Sie sollte in die „Vorhöfe“ einführen und die Zinnen des Heiligtums nur aus der Ferne, das gesuchte Land von Nebos Höhe erschauen lassen: Das Grund= und Leitmotiv, das den Verfasser dabei erfüllte, und von dem er wünschte, daß wenigstens da und dort ein verwehter Hauch von ihm dem Leser zugetragen werde, möge am Schlusse noch einmal aufklingen in Thra=solts Versen:

Am Ufer deiner ewigen Unendlichkeit wandle, irre ich und suche dich.
Es starrt der Blick zum Meere unverwandt,
es müht sich und versinkt der Fuß im Sand,
es hebt sich immer in den Wind die Hand.
Und wie das Meer herüber Welle und Welle trägt,

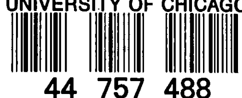
und mir mein Herz das rote Blut bis in die Lippen schlägt,
Gott, Gott, suche ich Dich.

Du bist das Meer, das Meer,
und ich bin eine Hand voll Sand,
verschäumt, verweht.
Ich bin am öden, weiten Strand
der schwarze Tang,
durch den der Wanderer strauchelnd geht.
Ich bin mein Leben lang
nur das zerschellte Wrack.
Und Du das Meer, das über alles her
unendlich flutet Tag und Tag.

(E. Thrasolt, Gottlieder eines Gläubigen, Mergentheim 1920, S. 21.)

PERSONENREGISTER

SACHREGISTER


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 757 488


UNIVERSIT
44 7